ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

UND DIE KUNDE DER ÄLTEREN KIRCHE

Begründet von Erwin Preuschen, fortgeführt von Hans Lietzmann

IN VERBINDUNG MIT
WALTER BAUER und JOACHIM JEREMIAS

HERAUSGEGEBEN VON
WALTHER ELTESTER

NEUNUNDVIERZIGSTER BAND

HEFT 3–4

1958

VERLAG ALFRED TÖPELMANN · BERLIN W35

PROFESSOR JAMES M. ROBINSON
831 DARTMOUTH AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA 91711

ZEITSCHRIFT
FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

Alle Manuskripte, Korrekturen und auf den Inhalt der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen werden an Professor D. Walther Eltester in Tübingen-Lustnau, Waldeckstr. 23 (bitte genau adressieren!) erbeten. Herausgeber und Verleger ersuchen dringend darum, die Manuskripte in druckreifem Zustand und in Maschinenschrift einzuliefern. Lateinische Zitate sind für Kursivdruck kenntlich zu machen. Manuskripten, die unverlangt eingehen und deren Rücksendung im Falle der Ablehnung gewünscht wird, ist das erforderliche Rückporto beizufügen.

Die Zeitschrift rezensiert nur ausnahmsweise und nach freiem Ermessen der Herausgeber. Es wird gebeten, von unverlangter Einsendung von Besprechungsstücken abzusehen.

Die Beiträge werden nach den Druckseiten honoriert.

Die Mitarbeiter erhalten von ihren Beiträgen 15 Sonderabzüge mit den Seitenzahlen der Zeitschrift kostenlos. Eine größere Anzahl von Sonderabzügen bedarf besonderer Vereinbarung mit dem Verleger.

Der Jahrgang erscheint in 4 Heften, der Bezug des ersten Heftes verpflichtet zur Abnahme des ganzen Jahrganges.

Die Herausgeber — Der Verleger

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer
geboren 1877
gestorben 1960

Preis des Jahrgangs DM 36,—. Einzelhefte sind nicht käuflich
Printed in Germany

JAMES M. ROBINSON
VILLA PADOVA
3560 PADUA AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA 91711

ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

UND DIE KUNDE DER ÄLTEREN KIRCHE

Begründet von Erwin Preuschen, fortgeführt von Hans Lietzmann

IN VERBINDUNG MIT
WALTER BAUER und JOACHIM JEREMIAS

HERAUSGEGEBEN VON
WALTHER ELTESTER

NEUNUNDVIERZIGSTER BAND

1958

VERLAG ALFRED TÖPELMANN · BERLIN W35

Anderweitiger Abdruck der für die Zeitschrift bestimmten Abhandlungen oder ihre Übersetzung innerhalb der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit Genehmigung der Herausgeber und der Verlagsbuchhandlung gestattet

THE
INSTITUTE
FOR
ANTIQUITY
AND
CHRISTIANITY

From the library of

James M. Robinson

Printed in Germany

Satz: Walter de Gruyter & Co., Berlin W35

Druck: Buchkunst, Berlin W35

Inhaltsverzeichnis

Seite

SCHULZ, SIEGFRIED, Die Decke des Moses 1
SCHILLE, GOTTFRIED, Zur urchristlichen Tauflehre 31
KUBY, ALFRED, Zur Konzeption des Markus-Evangeliums 52
WINTER, PAUL, Lukanische Miszellen. 65
BAMMEL, ERNST, Höhlenmenschen 77
SCHNACKENBURG, RUDOLF, Die »situationsgelösten« Redestücke in Joh 3 88
KAHLE, PAUL, Das palästinische Pentateuchtargum und das zur Zeit Jesu gesprochene Aramäisch 100
WEISE, MANFRED, Mt 5 21f. — ein Zeugnis sakraler Rechtsprechung in der Urgemeinde 116
SCHEIDWEILER, FELIX, Zur Kirchengeschichte des Eusebios von Kaisareia 123
HUNZINGER, CLAUS-HUNNO, Ein weiterer Beleg zu Lc 2 14 ἄνθρωποι εὐδοκίας 129
STROBEL, AUGUST, Lukas der Antiochener 131
NAUCK, WOLFGANG, Das οὖν-paräneticum 134
ZOLLI, EUGENIO, Nazarenus Vocabitur 135
SCHEIDWEILER, FELIX, Zu Act 5 4 136
Zeitschriften-Bibliographie 138

JEREMIAS, JOACHIM, Chiasmus in den Paulusbriefen 145
STROBEL, AUGUST, Die Passa-Erwartung als urchristliches Problem in Lc 17 20f. 157
MICHEL, OTTO; BAUERNFEIND, OTTO; BETZ, OTTO; Der Tempel der goldenen Kuh (Bemerkungen zur Polemik im Spätjudentum). 197
KATZ, PETER, The Quotations from Deuteronomy in Hebrews 213
KATZ, PETER, Retractatio (zu ZNW 47, 1956, 206) 223
WILCKENS, ULRICH, Kerygma und Evangelium bei Lukas (zu Act 10 34-43) 223
BLINZLER, JOSEF, Qumran-Kalender und Passionschronologie 238
DUENSING, HUGO, Ein Moses-Apokryphon 251
SCHEIDWEILER, FELIX, Paradoxie in der neutestamentlichen Christologie? 258
BERTRAM, GEORG, Ἀποκαραδοκία. 264
WICKERT, ULRICH, Eine Fehlübersetzung zu I Clem 19 2 270
GLOMBITZA, OTTO, Die Titel διδάσκαλος und ἐπιστάτης für Jesus bei Lukas 275
KLAAR, ERICH, Zum paulinischen Taufverständnis 278
OTZEN, POVL, »Gute Hoffnung« bei Paulus 283
PARISIUS, HANS-LUDOLF, Über die forensische Deutungsmöglichkeit des paulinischen ἐν Χριστῷ 285
GLASSON, T. FRANCIS, John 1 9 and a Rabbinic Tradition 288
Zeitschriften-Bibliographie 291

(Umstehend ein alphabetisches Inhaltsverzeichnis)

Inhaltsverzeichnis

(Nach dem Alphabet der Verfasser)

Seite

BAMMEL, ERNST, Höhlenmenschen 77
BAUERNFEIND, OTTO, siehe MICHEL, OTTO
BERTRAM, GEORG, Ἀποκαραδοκία 264
BETZ, OTTO, siehe MICHEL, OTTO
BLINZLER, JOSEF, Qumrankalender und Passionschronologie 238
DUENSING, HUGO, Ein Moses-Apokryphon 251
GLASSON, T. FRANCIS, John 1 9 and a Rabbinic Tradition 288
GLOMBITZA, OTTO, Die Titel διδάσκαλος und ἐπιστάτης für Jesus bei Lukas 275
HUNZINGER, CLAUS-HUNNO, Ein weiterer Beleg zu Lc 2 14 ἄνθρωποι εὐδοκίας 129
JEREMIAS, JOACHIM, Chiasmus in den Paulusbriefen 145
KAHLE, PAUL, Das palästinische Pentateuchtargum und das zur Zeit Jesu gesprochene Aramäisch 100
KATZ, PETER, The Quotations from Deuteronomy in Hebrews 213
KATZ, PETER, Retractatio (zu ZNW 47, 1956, 206) 223
KLAAR, ERICH, Zum paulinischen Taufverständnis 278
KUBY, ALFRED, Zur Konzeption des Markus-Evangeliums 52
MICHEL, OTTO; BAUERNFEIND, OTTO; BETZ, OTTO, Der Tempel der goldenen Kuh (Bemerkungen zur Polemik im Spätjudentum) 197
NAUCK, WOLFGANG, Das οὖν-paräneticum 134
OTZEN, POVL, »Gute Hoffnung« bei Paulus 283
PARISIUS, HANS-LUDOLF, Über die forensische Deutungsmöglichkeit des paulinischen ἐν Χριστῷ 285
SCHEIDWEILER, FELIX, Zur Kirchengeschichte des Eusebios von Kaisareia 123
SCHEIDWEILER, FELIX, Zu Act 5 4 136
SCHEIDWEILER, FELIX, Paradoxie in der neutestamentlichen Christologie? 258
SCHILLE, GOTTFRIED, Zur urchristlichen Tauflehre 31
SCHNACKENBURG, RUDOLF, Die »situationsgelösten« Redestücke in Joh 3 88
SCHULZ, SIEGFRIED, Die Decke des Moses 1
STROBEL, AUGUST, Lukas der Antiochener 131
STROBEL, AUGUST, Die Passa-Erwartung als urchristliches Problem in Lc 17 20 f. 157
WEISE, MANFRED, Mt 5 21 f. — ein Zeugnis sakraler Rechtsprechung in der Urgemeinde 116
WICKERT, ULRICH, Eine Fehlübersetzung zu I Clem 19 2 270
WILCKENS, ULRICH, Kerygma und Evangelium bei Lukas (zu Act 10 34-43) 223
WINTER, PAUL, Lukanische Miszellen. 65
ZOLLI, EUGENIO, Nazarenus Vocabitur 135
Zeitschriften-Bibliographie 138, 291

Chiasmus in den Paulusbriefen*

Von **Joachim Jeremias**
(Göttingen, Brüder-Grimm-Allee 26)

»Chiasmus ist im NT selten«, sagen Blaß-Debrunner § 477[1]. Es bedeutet keine Undankbarkeit gegenüber dem unentbehrlichen und grundlegenden Hilfsmittel, das die Grammatik von Blaß-Debrunner darstellt, wenn man ihr in diesem Punkt widersprechen muß. Denn die zitierte Behauptung trifft einfach nicht zu.

Die folgenden Ausführungen wollen zeigen, daß im Gegenteil der Chiasmus allein schon bei Paulus einen breiten Raum einnimmt[2]. Es handelt sich dabei teils um Stellen, an denen Paulus um des gefälligeren Klanges oder der Betonung willen, gelegentlich auch aus inhaltlichen Gründen, einzelne Worte, Satzteile oder ganze Sätze nach dem Schema a b/b a anordnet (I), teils — und darauf soll unser spezielles Augenmerk liegen — um Fälle, in denen die Gedankenführung ganzer Abschnitte, ja, wie ich glaube, eines ganzen Briefes, erst durchsichtig wird, wenn man erkennt, daß ein vorangestelltes Thema in chiastischer Gedankenfolge ausgeführt wird (II).

Unser Thema ist bisher noch nicht sachgemäß behandelt worden. Zwar gibt es eine umfangreiche Untersuchung von N. W. Lund, Chiasmus in the New Testament, The University of North Carolina Press 1942, 428 S., die auf S. 139—225 auch die Paulusbriefe behandelt. Leider erwies sich aber die Arbeit als völlig unbrauchbar. Lund analysiert viel zu große Einheiten (z. B. Mt 5—7, I Cor 12—14) und sucht in ihnen einen bis ins kleinste durchgefeilten, streng schematischen Aufbau nachzuweisen, was nur mit Hilfe von Gewaltsamkeiten möglich ist. Die Nachprüfung ergibt auf Schritt und Tritt, daß die Schemata von Lund durch die Exegese widerlegt werden. Ich bedauere lebhaft, über eine mehr als 25-jährige, mühevolle und offensichtlich mit Hingebung durchgeführte Arbeit ein so hartes Urteil fällen zu müssen.

I

1. Wir beginnen mit dem einfachsten Fall, daß die Stellung eines Satzteiles aus rhetorischen Gründen chiastisch variiert. Es wechselt die Stellung:

---

* Johannes Leipoldt zum 75. Geburtstag in Dankbarkeit.

[1] Grammatik des neutestamentlichen Griechisch[9], Göttingen 1954, S. 305.

[2] Chiasmus bei Markus: M. Zerwick, Untersuchungen zum Markusstil (Scripta Pontificii Instituti Biblici), Rom 1937, S. 125f. Chiasmus bei Lukas: R. Morgenthaler, Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis I (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 14), Zürich 1948, S. 42.

PROFESSOR JAMES M. ROBINSON
831 DARTMOUTH AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA 91711

Das Subjekt (I Cor 13 4): ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, (a b)
χρηστεύεται ἡ ἀγάπη, (b a)
οὐ ζηλοῖ ἡ ἀγάπη (b a)[3].

Der Genitiv (I Cor 4 13 b):
ὡς περικαθάρματα τοῦ κόσμου (a b) ἐγενήθημεν,
πάντων περίψημα (b a) ἕως ἄρτι.

Der Dativ (I Cor 7 3):
τῇ γυναικὶ ὁ ἀνὴρ (a b) τὴν ὀφειλὴν ἀποδιδότω,
ὁμοίως δὲ καὶ ἡ γυνὴ τῷ ἀνδρί (b a)[4].

Das Akkusativobjekt (I Cor 10 3 f.):
πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν βρῶμα ἔφαγον, (a b)
καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν ἔπιον πόμα (b a).

Die präpositionale Wendung (Phlm 5):
ἀκούων σου τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν (a b)
ἣν ἔχεις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς ἁγίους (b a)[5].
(πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν bezieht sich auf πίστις, εἰς πάντας τοὺς ἁγίους auf ἀγάπη; die Reihenfolge ist also Liebe/Glaube, Glaube/Liebe.)

Das Prädikatsnomen (Col 3 11):
οὐκ ἔνι Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος, (a b)
περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία (b a).

Das Pronominaladjektiv (I Cor 13 2):
τὰ μυστήρια πάντα (a b)
καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν (b a).

Der Infinitiv (Phil 4 12):
ταπεινοῦσθαι / περισσεύειν (a b)
χορτάζεσθαι / πεινᾶν (b a)
περισσεύειν / ὑστερεῖσθαι (b a).

2. Häufig wird bei Gegensätzen, insbesondere bei gegensätzlichen Wortpaaren, die Folge ab/ba angewendet. Dabei ist der Wechsel meist nicht rein rhetorisch, sondern zum mindesten mitveranlaßt durch die Absicht, das unmittelbar Folgende besser anfügen zu können.

I Cor 4 10: ἡμεῖς μωροὶ διὰ Χριστόν, ὑμεῖς δὲ φρόνιμοι ἐν Χριστῷ· (a b)
ἡμεῖς ἀσθενεῖς, ὑμεῖς δὲ ἰσχυροί· (a b)
ὑμεῖς ἔνδοξοι, ἡμεῖς δὲ ἄτιμοι (b a).

[3] Zur Interpunktion vgl. R. Schütz, Der parallele Bau der Satzglieder im NT (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes, N. F. 11), Göttingen 1920, S. 22 f.; W. G. Kümmel in: H. Lietzmann, An die Korinther I/II[4] (Handbuch zum NT 9), Tübingen 1949, S. 189.

[4] C. F. D. Moule, An Idiom Book of New Testament Greek, Cambridge 1953, S. 193.

[5] Vgl. Blaß-Debrunner[9] § 477, S. 305.

Phil 1 15f.: ... διὰ φθόνον καὶ ἔριν ... δι' εὐδοκίαν ... (a b)
... ἐξ ἀγάπης ... ἐξ ἐριθείας ... (b a).
Rm 11 22: χρηστότης / ἀποτομία (a b)
ἀποτομία / χρηστότης (b a).
Gal 5 17: ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, (a b)
(τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός, ταῦτα γὰρ ἀλλήλοις
ἀντίκειται), (b a)
ἵνα μὴ ἃ ἐὰν θέλητε ταῦτα ποιῆτε.

Hier wird durch Inversion des Gegensatzpaares σάρξ/πνεῦμα ein antithetischer Parallelismus erzielt. (Da der folgende ἵνα-Satz an die erste Zeile anknüpft, ist die zweite Zeile als Parenthese gemeint[6].)

Derselbe Fall, daß durch Inversion eines Gegensatzpaares ein antithetischer Parallelismus hergestellt wird, liegt I Cor 14 22 vor:

ὥστε αἱ γλῶσσαι εἰς σημεῖόν εἰσιν
οὐ τοῖς πιστεύουσιν ἀλλὰ τοῖς ἀπίστοις, (a b)
ἡ δὲ προφητεία
οὐ τοῖς ἀπίστοις ἀλλὰ τοῖς πιστεύουσιν (b a)[7].

Ob auch Phil 3 10: ... ἀναστάσεως ... παθημάτων ...
... θανάτῳ ... ἐξανάστασιν ...
hierher gehört[8], ist mir fraglich; denn das 2. und 3. Glied gehören so eng zusammen und das 4. Glied ist so stark abgesetzt, daß man von einem Chiasmus im engeren Sinn nicht wird reden dürfen.

Rm 14 7-9 erscheint der Gegensatz Leben/Sterben in chiastischer Folge. Während in vv. 7-8 das Leben vorangestellt ist (v. 7: ζῇ ... ἀποθνῄσκει; v. 8a: ζῶμεν ... ἀποθνῄσκομεν; v. 8b: ζῶμεν ... ἀποθνῄσκωμεν), ist die Reihenfolge in v. 9 umgekehrt (ἀπέθανεν καὶ ἔζησεν, νεκρῶν καὶ ζώντων). Der Chiasmus ist hier nicht rhetorisch, sondern vom Inhalt der Aussage veranlaßt. Denn vv. 7-8 blicken auf den Christen, der in seinem Leben Christi Eigentum ist und es im

[6] P. Althaus, »... Daß ihr nicht tut, was ihr wollt«, Theologische Literaturzeitung 76 (1951), Sp. 15—18.

[7] Hierher gehört auch die Devise der korinthischen Schwärmer, die Paulus I Cor 6 13a zitiert:

τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ,
καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν·
ὁ δὲ θεὸς καὶ ταύτην καὶ ταῦτα καταργήσει.

Der Fortgang dieser Devise ist aus I Cor 6 13b-14 zu erschließen:

τὸ δὲ σῶμα τῇ πορνείᾳ,
καὶ ἡ πορνεία τῷ σώματι·
ὁ δὲ θεὸς ...

[8] So S. G. Green, Handbook to the Grammar of the Greek Testament, Rel. Tract. Soc. 1904, S. 355, zitiert von A. T. Robertson, A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research, London 1914, S. 1200.

Tode bleibt; hier muß das Leben voranstehen. v. 9a dagegen blickt auf Christus, der starb und auferstand; hier muß das Sterben voranstehen, und das hat zur Folge, daß diese Reihenfolge auffälligerweise auch in v. 9b beibehalten wird (ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ)[9].

Derselbe Chiasmus bei dem Gegensatzpaar Lebende/Tote findet sich auch I Thess 4 15-17 (v. 15: οἱ ζῶντες . . . τοὺς κοιμηθέντας; vv. 16f.: οἱ νεκροί . . . οἱ ζῶντες) und I Cor 15 50-54. Mit den Worten σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύναται (v. 50a) redet Paulus von den bei der Parusie überlebenden Christen[10] und stellt ihnen mit οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ (v. 50b) die Verstorbenen zur Seite. Ebenso redet v. 51a (πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα) zuerst von den Überlebenden, v. 51b (πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα) von Lebenden und Toten. Aber mit v. 52 wird die Reihenfolge umgestellt: οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι, καὶ ἡμεῖς (scil.: die wir bei der Parusie noch leben werden) ἀλλαγησόμεθα, und vv. 53f. wird diese Reihenfolge beibehalten (τὸ φθαρτόν = die Toten, τὸ θνητόν = die Lebenden). Daß in vv. 50f. die Lebenden vorangestellt werden, ist durch die Argumentation bedingt: Paulus will an Hand des Geschickes der bei der Parusie Lebenden veranschaulichen, wie man sich den Vorgang der Verwandlung bei der Totenauferstehung vorzustellen habe. Wenn dagegen in der mit v. 52 einsetzenden Schilderung der Parusie die Toten an erster Stelle genannt werden, so wirkt hier I Thess 4 13-18 nach: Der Gedanke soll ausgeschlossen werden, daß die Toten bei der Auferstehung gegenüber den Lebenden benachteiligt seien.

3. Besonders kunstvolle Gebilde entstehen dadurch, daß gelegentlich zwei Arten des Chiasmus kombiniert werden.

I Cor 7 22 finden wir den Chiasmus eines Gegensatzpaares kombiniert mit zweimaligem Chiasmus der Wortstellung:

ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος (a)
ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν· (b)
ὁμοίως ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς (b)
δοῦλός ἐστιν Χριστοῦ. (a)

Hier haben wir zunächst die Inversion des Gegensatzpaares δοῦλος/ἀπελεύθερος (Z. 1—2), ἐλεύθερος/δοῦλος (Z. 3—4). Außerdem aber wechselt in Z. 1 und 3 das Partizip κληθείς die Stellung, in Z. 2 und 4 die Kopula ἐστίν.

Wiederholt findet sich bei Paulus die Kombination von Chiasmus der Satzfolge mit Chiasmus der Wortstellung, so

[9] Sonst lautet die Reihenfolge stets ζῶντες καὶ νεκροί (Act 10 42 II Tim 4 1 I Ptr 4 5 II Clem 1 1 Barn 7 2).

[10] J. Jeremias, Flesh and Blood cannot inherit the Kingdom of God. New Testament Studies 2 (1955/56). S. 151—159.

Rm 10 9f.: ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν, (a)
καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν
ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ· (b)
καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, (b)
στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν. (a)

Hier haben wir in Z. 1—2 die Satzfolge στόμα/καρδία, in Z. 3—4 dagegen καρδία/στόμα. Außerdem aber wechselt das Wortpaar στόμα/καρδία seine Stellung innerhalb der Sätze: in den ersten beiden Sätzen folgt es auf die Verben, im 3. und 4. Satz ist es um des Tones willen den Verben vorangestellt.

Eine ganz analoge Kombination von Chiasmus der Satzfolge und Chiasmus der Wortstellung finden wir

Rm 2 7-10: τοῖς μὲν . . . δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦσιν
ζωὴν αἰώνιον· (a)
τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας . . . ὀργὴ καὶ θυμός. (b)
θλῖψις καὶ στενοχωρία ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου τοῦ
κατεργαζομένου τὸ κακόν, Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ
Ἕλληνος· (b)
δόξα δὲ καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη παντὶ τῷ
ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθόν, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ
Ἕλληνι. (a)

In diesen vier Aussagen ist die Satzfolge Lohn/Strafe (Z. 1—2), Strafe/Lohn (Z. 3—4). Außerdem wechselt die Wortfolge (vgl. die Unterstreichungen): in Z. 1—2 werden Lohn und Strafe am Schluß der beiden Sätze genannt, in Z. 3—4 an den Anfang der beiden Sätze gestellt.

I Cor 7 2-4: . . . ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐχέτω, (a)
καὶ ἑκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα ἐχέτω. (b)
τῇ γυναικὶ ὁ ἀνὴρ τὴν ὀφειλὴν ἀποδιδότω, (a)
ὁμοίως δὲ καὶ ἡ γυνὴ τῷ ἀνδρί. (b)
ἡ γυνὴ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει ἀλλὰ ὁ ἀνήρ· (b)
ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ἀνὴρ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει
ἀλλὰ ἡ γυνή. (a)

Hier haben wir in Z. 3—4 Chiasmus der Wortstellung: in Z. 3 lautet die Folge Dativ/Nominativ (τῇ γυναικὶ ὁ ἀνήρ), in Z. 4 ist die Folge Nominativ/Dativ (ἡ γυνὴ τῷ ἀνδρί). Zugleich aber liegt Chiasmus der Satzfolge vor: in Z. 1—2 und Z. 3—4 ist die Satzfolge Mann/Frau, in Z. 5—6 dagegen handelt der erste Satz von der Frau, der zweite von dem Manne[11].

[11] Eng verwandt sind die vier Inversionen I Cor 11 8f. 11f. Bei den beiden ersten Inversionen (vv. 8f.) steht der Mann voran (v. 8: ἀνὴρ ἐκ γυναικός/γυνὴ ἐξ

Zu den Fällen der Kombination von Chiasmus der Wortstellung und Chiasmus der Satzfolge dürfte auch gehören

Rm 3 19: ἵνα πᾶν στόμα φραγῇ
καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ.

In den beiden Sätzen wechselt die Wortfolge: Z. 1 Subjekt/Prädikat, Z. 2 Prädikat/Subjekt. Daß aber außerdem auch Chiasmus der Satzfolge vorliegt, wird deutlich, wenn man beachtet, daß 3 19 freie Wiedergabe von Ps 51 6 (= Rm 3 4) ist. Dort wird gesagt, daß Gott allein gerechtfertigt da steht (ὅπως ἂν δικαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις σου) und daß jedes Rechten mit Gott hoffnungslos ist (καὶ νικήσεις ἐν τῷ κρίνεσθαί σε = wenn man mit Dir rechten will); in 3 19 sind die beiden Gedanken umgestellt.

4. Wiederholt endlich geht Paulus so vor, daß er zwei oder mehr Begriffe thematisch in einen Vordersatz nimmt und sie dann je in einem Satz in chiastischer Folge ausführt.

I Cor 1 24f.: (ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν . . .)
Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν. (a b)
ὅτι τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων
ἐστίν, (b)
καὶ τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων. (a)

Im thematischen Vordersatz lautet die Wortfolge δύναμις/σοφία, in den beiden Erläuterungssätzen ist sie umgestellt (σοφώτερον/ἰσχυρότερον).

Ein ganz analoger Fall liegt vor

Rm 11 22: ἴδε οὖν χρηστότητα καὶ ἀποτομίαν θεοῦ· (a b)
ἐπὶ μὲν τοὺς πεσόντας ἀποτομία, (b)
ἐπὶ δὲ σὲ χρηστότης θεοῦ. (a)

Dieselbe Struktur weist auf

Rm 9 24-29: οὓς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς
οὐ μόνον ἐξ Ἰουδαίων
ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν.

Es folgt ein Schriftbeweis in vv. 25-29, bei dem aber die Reihenfolge Heiden (vv. 26f.)/Juden (vv. 27-29) lautet.

Drei Begriffe werden vorangestellt und in chiastischer Folge erläutert

Rm 11 33-35: ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ ... (abc)
τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου; (c)

ἀνδρός. v. 9: ἀνὴρ διὰ τὴν γυναῖκα/γυνὴ διὰ τὸν ἄνδρα), bei den beiden letzten (vv. 11f.) dagegen die Frau (v. 11: γυνὴ χωρὶς ἀνδρός/ἀνὴρ χωρὶς γυναικός. v. 12: ἡ γυνὴ ἐκ τοῦ ἀνδρός/ὁ ἀνὴρ διὰ τῆς γυναικός).

ἢ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο; (b)
ἢ τίς προέδωκεν αὐτῷ, καὶ ἀνταποδοθήσεται αὐτῷ; (a)

Die drei Fragen bringen Schriftbelege für die drei Gottesepitheta des Vordersatzes, und zwar in chiastischer Folge[12]. Diese Beobachtung ist für die Exegese wichtig; z. B. wird die Frage, ob γνῶσις θεοῦ im Vordersatz als genitivus objectivus oder subjectivus zu verstehen sei, durch die Beobachtung, daß die Wendung mit νοῦς κυρίου wieder aufgenommen wird, im zweiten Sinne entschieden: die γνῶσις θεοῦ, von der Paulus in diesem Anbetungspsalm redet, ist (ebenso wie der Reichtum und die Weisheit Gottes) eine Eigenschaft Gottes.

Endlich gehört hierher auch

I Cor 1 12f.: ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου, (a)
ἐγὼ δὲ Ἀπολλῶ, (b)
ἐγὼ δὲ Κηφᾶ, (c)
ἐγὼ δὲ Χριστοῦ. (d)
μεμέρισται ὁ Χριστός; (d)
μὴ Παῦλος ἐσταυρώθη ὑπὲρ ὑμῶν, (a)
ἢ εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτίσθητε; (a)

Hier werden im Vordersatz (v. 12) vier Namen genannt. Wenn dann in v. 13 nur drei Fragesätze folgen und in diesen Apollos und Kephas fehlen, dagegen Paulus selbst zweimal erscheint, so spricht sich darin der Takt des Apostels aus: er will in den polemischen Fragesätzen Apollos und Kephas aus dem Spiele lassen. Man beachte, daß wieder doppelter Chiasmus vorliegt, nämlich Chiasmus der Wortfolge (im ersten Fragesatz v. 13 steht das Verbum voran, im zweiten und dritten folgt es auf den Namen) und Chiasmus der Satzfolge (v. 12: Paulus/Christus, v. 13: Christus/Paulus).

5. Abschließend sei die Beobachtung vermerkt, daß es sich bei den meisten der bisher besprochenen paulinischen Chiasmen um Parallelismus membrorum handelt, der durch die Umstellungen von Satzteilen und Sätzen variiert wird. Das ist nicht die Art des griechischen und lateinischen Chiasmus, sondern weist auf semitische Einflüsse. Dem Semitischen ist in der Tat Chiasmus beim Parallelismus membrorum ganz geläufig, vgl. z. B.

Ps 1 6: כִּי־יוֹדֵעַ יְהוָה דֶּרֶךְ צַדִּיקִים
וְדֶרֶךְ רְשָׁעִים תֹּאבֵד[12a]

[12] Vgl. G. Bornkamm, Das Ende des Gesetzes (Beiträge zur evangelischen Theologie 16), München 1952, S. 72.

[12a] Noch einige Beispiele: Ps 20 3-6a (in jedem Vers steht das Verbum zuerst am Anfang, dann am Ende); 51 4. 8 (ebenso); 89 31 (ebenso); Jes 55 7f. (Weg, Gedanken/Gedanken, Wege); Am 5 5 (Bethel, Gilgal/Gilgal, Bethel); Sach 9 5 (Askalon,

Rechter Ginza (ed. Petermann 1867) 212, 13:

לאהזאיתון דעהויא אינאי
ולאשמאתון דעודנאי שומא

»Nicht habt ihr gesehen, was gesehen meine Augen,
und nicht habt ihr gehört, was meine Ohren gehört«[13].

II

Mit der Feststellung, daß Paulus gelegentlich ein zweiteilig (oder dreiteilig) gegliedertes Thema nennt, das er dann in chiastischer Folge ausführt (4. Beispielgruppe S. 150f.), haben wir uns bereits unserem eigentlichen Thema genähert. Wiederholt nämlich bestimmt eben diese Redefigur größere Zusammenhänge, und die Gedankenführung dieser Abschnitte wird, das möchte das Folgende zu zeigen versuchen, überhaupt erst deutlich, wenn man sich klar macht, daß ein vorangestelltes zweigliedriges Thema in chiastischer Gedankenfolge entfaltet wird. Vier Beispiele habe ich mir notiert.

1. Gal 1 10-12

Zwei Vorwürfe sind es, die man nach Gal 1 10-12 in Galatien gegen Paulus erhoben hat. Der erste lautet: »ἀνθρώπους πείθω« (Paulus zitiert!) »ich suche mir Menschen geneigt zu machen« bzw. »ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν« (wieder in Anführungsstriche zu setzen!) »ich rede Menschen nach dem Munde« (v. 10). In freier Umschreibung: er unterschlägt die Gesetzespredigt, er verstümmelt das Evangelium, er macht Konzessionen, um die Heiden zu ködern. Kurz: Sein gesetzesfreies Evangelium ist auf die Wünsche der Hörer zugeschnitten, es ist (v. 11) »κατὰ ἄνθρωπον« (Zitat!). Der zweite Vorwurf (v. 12) lautet: »παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτό« (wieder Zitat!): er ist ganz und gar von Petrus (so werden wir den Singular παρὰ ἀνθρώπου konkretisieren dürfen) abhängig.

Es könnte so scheinen, als ob die beiden Vorwürfe sich widersprechen. Der erste (κατὰ ἄνθρωπον) besagt doch, die auf die Hörer zugeschnittene Verkündigung des Apostels sei seine eigene Erfindung, während der zweite (παρὰ ἀνθρώπου) ihm vorwirft, daß seine Verkündigung ganz und gar von menschlicher Tradition abhängig sei. Der scheinbare Widerspruch behebt sich, sobald man sich klar macht, daß die in vv. 11 und 12 bekämpfte Kritik zwei verschiedene Bestandteile des paulinischen Evangeliums im Auge hat. A. Fridrichsen hat überzeugend nachgewiesen, daß man bei Paulus

Gaza/Gaza, Askalon). Das eingangs erwähnte Buch von N. W. Lund, Chiasmus in the New Testament, behandelt auf S. 51—136 den Chiasmus im AT. Er bringt im Preliminary Survey (S. 30—47) eine Reihe guter und überzeugender Belege für Chiasmus im AT, verfällt dann aber auch im alttestamentlichen Teil in den Fehler, viel zu große Einheiten in künstliche Schemata zu pressen.

[13] Th. Nöldeke, Mandäische Grammatik, Halle 1875, S. 424.

zwischen der »basic substance« seines Evangeliums, dem allen Sendboten gemeinsamen Kerygma, einerseits und der ihm speziell aufgetragenen Botschaft andererseits unterscheiden muß[14]. Das gilt auch für Gal 1 10-12. Der in vv. 10 f. bekämpfte Vorwurf bezieht sich auf das spezifisch paulinische Evangelium, nämlich auf die gesetzesfreie Predigt, auf die dem Apostel geschenkte Erkenntnis, daß Gott den Menschen aus freier Gnade allein durch den Glauben gerecht spreche. Die in v. 12 ins Auge gefaßte Kritik dagegen bezieht sich auf das von Paulus in Übereinstimmung mit allen übrigen Sendboten (I Cor 15 11) verkündigte Kerygma vom gekreuzigten und auferstandenen Herrn. Das heißt, die Judaisten sagen: Was Paulus zuverlässig von Jesus weiß, hat er alles von Petrus (v. 12). Was er darüber hinaus zu sagen hat, ist seine eigene Erfindung, eine Verfälschung des Evangeliums, um Menschen zu ködern (vv. 10 f.).

Die Erkenntnis, daß Paulus auf die beiden Vorwürfe, sein Evangelium sei κατὰ ἄνθρωπον (vv. 10 f.) und es stamme παρὰ ἀνθρώπου (v. 12), in chiastischer Reihenfolge antwortet, muß geradezu als der Schlüssel zur Gedankenführung des ganzen Galaterbriefes bezeichnet werden. Zuerst nämlich wendet sich Paulus dem an zweiter Stelle genannten Vorwurf zu, sein Evangelium sei παρὰ ἀνθρώπου (v. 12); er widerlegt ihn in 1 13—2 21. Erst danach greift er den an erster Stelle zitierten Vorwurf auf, sein Evangelium sei κατὰ ἄνθρωπον (vv. 10 f.); mit diesem Vorwurf hat es der ganze zweite Teil des Briefes zu tun: 3 1—6 10. Die Widerlegung geschieht mit Hilfe von zwei Schriftbeweisen (3 6-9 und 4 21-31), die beide der Abrahamsgeschichte entnommen sind und zu denen alles übrige Kommentar ist. Nicht κατὰ ἄνθρωπον ist das spezifisch paulinische Evangelium, sondern κατὰ τὴν γραφήν, das ist die These des zweiten Teiles des Briefes (3 1—6 10).

2. I Cor 15 35-57

Das 15. Kapitel des I. Korintherbriefes ist sehr klar aufgebaut. Nach Feststellung der grundlegenden Tatsache der Auferstehung Christi (vv. 1-11) behandelt Paulus erst das ΟΤΙ (vv. 12-34), dann das ΠΩΣ (vv. 35-57) der christlichen Auferstehungshoffnung; v. 58 ist der paränetische Abschluß. Der zweite Teil wird in v. 35 mit zwei Fragen eingeleitet:

πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί;
ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται;

Diese beiden Fragen sind keineswegs tautologisch, sondern klar unterschieden, wie das Folgende beweist. Die erste Frage will wissen, wie der Vorgang der Auferstehung der Toten vorgestellt werden könne, die zweite fragt, wie die Leiblichkeit der Auferstandenen zu denken sei.

[14] A. Fridrichsen, The Apostle and his Message, Uppsala Universitets Årsskrift 1947:3, S. 8—16.

Wieder stoßen wir auf chiastische Anordnung. Paulus wendet sich nämlich zuerst der zweiten Frage zu, also der Frage nach der Auferstehungsleiblichkeit (v. 35 b: ποίῳ δὲ σώματι). Er beantwortet sie mit Hilfe zweier Analogien, der Analogie des Saatkornes (vv. 36-44 a) und der Analogie der beiden Adame (vv. 44 b-49). Danach erst wird die erste Frage, die Frage nach dem Vorgang der Auferstehung (v. 35 a: πῶς), beantwortet, wobei sich Paulus wiederum der Hilfe einer Analogie bedient: Die Auferstehung der Toten wird eine Verwandlung sein, analog der Verwandlung der bei der Parusie Lebenden (vv. 50-57)[15]. Die Gedankenfolge ist also: erste Frage (v. 35 a); zweite Frage (v. 35 b); Antwort auf die zweite Frage (vv. 36-49); Antwort auf die erste Frage (vv. 50-57).

3. Rm 3 4-8

Die früher allgemein herrschende Auffassung, Rm 1-11 seien eine Art Enchiridion der Dogmatik, das nach dem Schema 1. Rechtfertigung c. 1—4 (oder 1—5), 2. Heiligung c. 5—8 (oder 6—8), 3. Appendix: Israel (c. 9—11) aufgebaut sei, wird dem Briefe schwerlich gerecht. Seine Gedankenführung dürfte sich vielmehr erst erschließen, wenn man erkennt, daß die Ausführungen des Apostels ständig durch Einwände unterbrochen werden, die aus der Missionserfahrung kommen; am deutlichsten ist das Rm 6 1. 15 7 7. 13: das ganze Stück Rm 5 20—7 25 ist eine solche Unterbrechung der Gedankenführung. Gehen wir rückwärts, so stoßen wir 3 31 a auf einen Einwand, der 3 31 b—4 25 widerlegt wird, und vorher finden wir 3 1-9 a gleich eine ganze Kette von Einwänden (3 1. 5. 7-8 a. 9 a). Der Gedankengang des Briefes tritt erst heraus, wenn man die apologetisch-polemischen Stücke aushebt und den klaren Gedankenfortschritt zwischen den thetischen Abschnitten 1 1—2 29 3 9 b-31 a 5 1-19 8 1 ff. sieht[16].

3 1 ist der erste dieser die Gedankenführung unterbrechenden Einwände. Die Behauptung des Apostels, daß der fromme Heide dem Juden gleichstehe (2 26), ja über dem Juden stehe, wenn dieser sündigt (vv. 27-29), ruft empörte Proteste hervor. Ist die Zugehörigkeit zum Gottesvolk, ist die Beschneidung völlig wertlos (3 1)? Keineswegs, sagt Paulus. Israels Vorzug ist der Besitz der Schrift[17] (3 2)! Denn die in der Schrift gegebenen Verheißungen Gottes sind unwiderruflich und werden durch Israels Bundesbrüche nicht hinfällig (3 3). Diese

[15] Vgl. den in Anm. 10 erwähnten Aufsatz.

[16] J. Jeremias, Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen, in: Studia Paulina in honorem J. de Zwaan, Haarlem 1953, S. 146—154.

[17] Τὰ λόγια τοῦ θεοῦ = die Schrift, vgl. J. W. Doeve, Some Notes with Reference to ΤΑ ΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ in Romans III 2, in: Studia Paulina in honorem J. de Zwaan, Haarlem 1953, S. 111—123.

waren vielmehr von Gott vorausgesehen und vorausgesetzt und sollten einem doppeltem Zweck dienen (3 4): 1. Sie sollten Gott als den allein Wahrhaftigen erweisen (Ps 116 11, mit Hilfe eines argumentum e contrario erweitert), und 2. Sie sollten Gottes Richtersprüche (λόγοι) als gerecht erweisen und jedes Rechten mit Gott unmöglich machen (Ps 51 6, verkürzt zitiert ohne den mitgedachten Vordersatz »an Dir allein habe ich gesündigt . . ., auf daß«). Nichts — das ist der Sinn von Rm 3 3f. — läßt die Unerschütterlichkeit der Verheißung Gottes so deutlich erkennnen wie der Umstand, daß Israels Treubrüche nicht nur vorhergesehen, sondern geradezu in den Dienst des göttlichen Heilsplanes gestellt sind.

Die Sünde im Dienste Gottes! Erneut werden leidenschaftliche Proteste laut: v. 5 und vv. 7-8 a (bis τὰ ἀγαθά als ein einziger Fragesatz zu lesen). Der erste Einwand: »Wenn unsere Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit (man beachte: θεοῦ δικαιοσύνη bezeichnet hier, anders als sonst bei Paulus, die Eigenschaft Gottes, der Protest ist also nicht eigene Formulierung des Apostels!) erweist, was werden wir sagen? Ist Gott etwa ungerecht, wenn er Strafe verhängt?« (v. 5) knüpft an das zweite der beiden Schriftzitate von v. 4 an, an Ps 51 6. Paulus weist den Einwand scharf ab (v. 6). Aber der Gegner gibt sich mit der Abweisung nicht zufrieden, sondern wiederholt den Einwand (vv. 7-8 a), dieses Mal jedoch an das erste der beiden Schriftzitate von v. 4 anknüpfend, an Ps 116 11[18].

Für unser Thema ergibt sich: Paulus bringt in Rm 3 4 zwei Schriftzitate (Ps 116 11 und 51 6) und fügt ihnen in chiastischer Folge zwei Einwände an: Der erste Einwand (v. 5) greift das zweite Schriftzitat auf (Ps 51 6), der zweite Einwand (vv. 7-8 a) knüpft an das erste Schriftzitat an (Ps 116 11).

4. I Cor 9 1-27

In der zweiten Hälfte des 1. Korintherbriefes (c. 7—16) beantwortet Paulus sechs jeweils mit περί eingeleitete briefliche Anfragen der Korinther (7 1. 25 8 1 12 1 16 1. 12)[19]. Die dritte dieser Anfragen lautet: περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων (8 1). Die Antwort des Apostels zerfällt in zwei Teile: er stellt die grundsätzlichen Fragen voran (8 1—10 22), und erst aus dem zweiten Teil, den praktischen Anweisungen (10 23—11 1), erfahren wir, worum es eigentlich bei der Anfrage geht, nämlich um die Frage, ob man als Christ beim heidnischen Fleischer einkaufen (10 25) und ob man als Christ Einladungen heidnischer Freunde annehmen dürfe (10 27) oder ob einem Christen nichts anderes

[18] Richtig gesehen von H. Lietzmann, An die Römer[4] (Handbuch zum NT 8), Tübingen 1933, S. 46f.

[19] A. Schlatter, Paulus der Bote Jesu, Stuttgart 1934, S. 208.

übrig bleibe, als vegetarisch zu leben und auf gesellschaftlichen Verkehr mit Nichtchristen zu verzichten. (Ganz ähnlich stellt Paulus bei der vierten Anfrage, 12 1 περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν, das Grundsätzliche in c. 12—13 voran und läßt uns erst aus den praktischen Weisungen in c. 14 erkennen, daß mit τὰ πνευματικά 12 1 die Glossolalie gemeint ist.)

Die grundsätzlichen Erwägungen nun, die Paulus zur Frage περὶ τῶν εἰδωλοθύτων in 8 1—10 22 voranschickt, warnen die Korinther vor zwei Gefahren: Hütet euch vor Lieblosigkeit gegenüber dem schwachen Bruder (8 1-13), und: Hütet euch vor der securitas (10 1-22). Auf eine ethische folgt also eine sakramentalistische Argumentation. Das dazwischenstehende 9. Kapitel tut dagegen des Götzenopferfleisches mit keiner Silbe Erwähnung. Das erklärt sich daraus, daß dieses ganze Kapitel, vom ersten bis zum letzten Verse, nichts anderes ist als eine anhangsweise angefügte Erläuterung zu 8 13: Paulus zeigt den Korinthern an seinem eigenen Verhalten, wie ein Christ auf ihm zustehende Rechte verzichten kann (ganz ähnlich selbständig steht c. 13 zwischen c. 12 und 14).

Dieses 9. Kapitel nun beginnt mit vier Fragen (v. 1). Es ist sehr wichtig, zu beachten, daß diese vier Fragen nicht auf einer Ebene liegen. Die erste Frage οὐκ εἰμὶ ἐλεύθερος; wird erst in vv. 19 ff. weitergeführt: ἐλεύθερος γὰρ ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἐμαυτὸν ἐδούλωσα. Ehe Paulus diesen Gedanken ausführt, schiebt sich mit der 2. Frage οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος; ein anderer Gedanke in den Vordergrund. Die christliche Freiheit teilt Paulus mit allen Christen, er hat aber darüber hinaus eine besondere Stellung, die ihm besondere Vorrechte gibt: er ist außerdem Sendbote Christi. Von den Vorrechten des Apostolates und dem Verzicht auf sie handelt Paulus in vv. 1 c-18 (die dritte und vierte Frage in v. 1 leiten diese Ausführungen ein). Erst danach (vv. 19 ff.) schildert er seinen freiwilligen Verzicht auf die christliche Freiheit.

Die im Vorstehenden vertretene Einordnung und Aufgliederung von I Cor 9 ist im wesentlichen schon von H. Lietzmann erkannt worden. Für unseren Zusammenhang kommt es auf die Feststellung an, daß Paulus in I Cor 9 den Chiasmus verwendet. Er gibt zwei Beispiele für seine Verzichtbereitschaft: 1. οὐκ εἰμὶ ἐλεύθερος; (v. 1 a) — ausgeführt in vv. 19-27, und 2. οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος; (v. 1 b) — ausgeführt in vv. 1 c-18.

(Abgeschlossen am 15. Mai 1958)

Die Passa-Erwartung als urchristliches Problem in Lc 17 20f.

Von Repetent Dr. **August Strobel**
(Erlangen, Hartmannstr. 89)

I

Aufschlußreiches Material zur Geschichte der Auslegung von Lc 17 20f. wurde von B. Noack gesammelt[1]. W. G. Kümmel, H. Conzelmann und neuerdings (an sie anschließend) E. Gräßer haben sich eingehender mit diesem Abschnitt, der äußerlich zum lukanischen Sondergut gehört, beschäftigt[2]. Der Wert dieser Stellungnahmen, deren Schwerpunkt nach herkömmlicher Art auf der Erfassung des ἐντός liegt, steht außer Zweifel. Um so mehr, da es scheint, daß eine Reihe von Fragen, welche der Text aufwirft, nun endgültig einer Klärung zugeführt ist[3].

Lexikographisch wird man für ἐντός die Bedeutung ‚unter' oder ‚zwischen' vorziehen[4]. Sie erweist sich auch für den gedanklichen Zusammenhang als die nächstliegende. Wäre Lukas der Meinung, daß das Reich Gottes eine innerpersönliche Angelegenheit, eine Herzenssache der fragenden Pharisäer darstellte, hätte er gewiß das auf sie bezogene ‚euch' v. 21b vermieden. Es sei denn, man hält seine Darstellung für oberflächlich oder für ein überlieferungsgeschichtlich unorganisches Ganzes, wozu aber — was noch zu zeigen ist — überhaupt kein Grund vorliegt. Meinte die Aussage, daß das Reich Gottes schon ‚in ihnen', den sich mit der Frage des »Wann« beschäftigenden Pharisäern, sei, so ergibt sich der Eindruck eines eigentümlich leeren und paradox gehaltenen Streitgespräches, dessen Unwahrscheinlichkeit auf der Hand liegt, nicht zuletzt bei der häufig erwogenen Annahme eines erst sekundär von Lukas gestalteten Rahmens[5]. Grund-

---

[1] B. Noack, Das Gottesreich bei Lukas, Eine Studie zu Lc 17 20-24, Uppsala 1948 (Symbolae Biblicae Upsalienses Nr. 10).

[2] W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung, Zürich 1956³, S. 26ff.; H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit, Studien zur Theologie des Lukas, Tübingen 1954 (BzhTh 17), S. 102ff.; E. Gräßer, Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte, 1957 (BZNW 22), S. 193f.

[3] Vgl. auch G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956, S. 182, Anm. 6.

[4] W. G. Kümmel a. a. O. S. 27, Anm. 50; W. Bauer, WbzNT 1952⁴, Sp 487; vgl. auch die bei Colin H. Roberts, The Kingdom of Heaven (Lc 17 21), Harvard Theol. Review 41, 1948, S. 1ff. besprochenen Papyruszeugnisse, wo ἐντός u. E. weniger in der Bedeutung ‚zur Verfügung von' als vielmehr in der von ‚bei' gebraucht ist.

[5] Bei den Vertretern der Deutung ‚in euch' ist das spiritualisierende philosophische Vorverständnis des Reich-Gottes-Begriffes meist offenkundig. Für sie ist der Wunsch der Vater des Gedankens: Pap. Oxyrrh. 654; Origenes, Comm. in Joh 19 12; C. H. Dodd, The Parables of the Kingdom, 1935, S. 84, Anm. 1: das R. G. sei nicht ‚localized in space'; E. Fuchs, Verkündigung und Forschung 1947/48,

sätzlich läßt die Anordnung des Stoffes erkennen, daß nach dem kompositorischen Schema des Evangelisten das ‚Schulgespräch' mit den Pharisäern als Anlaß für die nachfolgende Jüngerbelehrung v. 22 fungiert (vgl. das εἶπεν δὲ πρὸς . . .)[6]. Diese bewußte Unterscheidung und Aneinanderreihung von Pharisäer- und Jüngergespräch ist ein weiterer Beleg dafür, daß von Lukas (um ihn geht es uns zunächst!) für ἐντός nur der Inhalt ‚zwischen' bzw. ‚unter' vorausgesetzt sein kann. Aus Lc 11 20, das in gewisser Hinsicht eine Parallele zu unserem Vers darstellt, geht hervor, daß für das Verständnis des Lukas das Reich Gottes sehr wohl im Wirken Jesu als manifest gedacht sein konnte[7]. Dabei darf freilich nicht übersehen werden, daß unser Logion von jener Aussage (par. Mt 12 28; Q?) inhaltlich noch spürbar differiert. Seiner massiveren Deutlichkeit wegen erweckt Lc 17 21b gegenüber ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ den Eindruck einer fortgeschrittenen Bildung. Während in jenem ursprünglicheren Logion das ‚Äußerste an Nähe' ausgesagt wird, ohne die Gegenwart des Reiches Gottes als de facto Zustand für gegeben zu sehen, ist demgegenüber dieser Schritt bei Lc 17 21 eindeutig vollzogen[8].

Die Stelle erweist sich so innerhalb der Evangelienüberlieferung als merkwürdige Ausnahme. Ihre Eigentümlichkeit liegt darin, daß die Gegenwärtigkeit des Reiches Gottes zum Zeitpunkt des Gespräches ohne die geringste Einschränkung festgestellt wird. Als Garant dieses Tatbestandes wird Christus betrachtet. Für die lukanische Darstellung ist dies auf jeden Fall als zugrundeliegende Intention anzunehmen.

Als sich mehr und mehr abzeichnende übereinstimmende Stellungnahme der Exegeten kann weiter vermerkt werden, daß die Kopula sehr wahrscheinlich auf die präsentische Deutung hin festzulegen ist. Nahezu mit Gewißheit kann dies behauptet werden für den Fall einer primär lukanischen Komposition. Zieht man für die vorliegende Fassung eine aramäische Vorlage in Betracht, wobei dann das Fehlen der Kopula in der Urfassung in Rechnung zu stellen ist (für die aramäische Sprache keineswegs normal!), so bliebe allerdings die Möglichkeit eines ursprünglich futurisch ausgerichteten Logions. Aber abgesehen davon, daß man mit der inkomensurablen Größe eines Übersetzungsfehlers rechnen müßte, wäre in diesem Fall sogar das überhaupt nicht angedeutete Moment des plötzlichen Kommens der Gottesherrschaft einzutragen[9], eine Vorstellung, die v. 24 weniger unklaren Ausdruck fand. Daß letzterer Gesichtspunkt schon in

S. 76 (Bespr. von W. G. Kümmel, Verh. u. Erf.); vgl. hierzu W. G. Kümmel a. a. O. S. 27, Anm. 51. Vgl. jetzt auch kopt. Thom. Evgl. Log. 2 und 111 (ThLZ 83, 1958, 7).

[6] Den Zusammenhang würdigt u. E. mit Recht B. Noack a. a. O. S. 39ff.; H. Conzelmann a. a. O. S. 105. Anders W. G. Kümmel a. a. O. S. 26, der die ‚Zusammenhangslosigkeit nach beiden Seiten hin' behauptet.

[7] H. Conzelmann a. a. O. S. 105»Die zentrale Aussage lautet nicht: ‚das Reich kommt', sondern: das Reich wird von Jesus und seinem Wirken manifestiert. Das ‚Kommen' ist demgegenüber ein künftiger Vorgang, der von dieser Manifestation durch einen langen Zwischenraum getrennt ist«.

[8] E. Gräßer a. a. O. S. 7, Anm. 2.

[9] Vertreten vor allem durch R. Bultmann, Theologie des NT, 1948, S. 5.

einer aramäischen Vorstufe der Überlieferung unausgesprochen anklang, erscheint unwahrscheinlich, weil das Aramäische zum Ausdruck des Plötzlichen völlig eindeutige Begriffe hat[10]. Es ist nicht einzusehen, weshalb man dann auf sie verzichtete.

Weit weniger Beachtung als die Problematik von v. 21b haben in der Exegese bisher die vorausgehenden Sätze gefunden, welche die von Christus abgelehnte Position beschreiben:

v. 20b: οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως
v. 21a: οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε ἢ ἐκεῖ.

Letzteres Versfragment stimmt wörtlich mit v. 23a überein. Es ist dort in dem Zusammenhang der von v. 22-37 reichenden Apokalypse an die Jünger gerichtet. So auch schon in der älteren Überlieferung Mc 13 21 (bzw. Mt 24 23. 26). Der Schluß, daß in v. 21a eine erst sekundäre, durch Lukas vorgenommene Bearbeitung vorliegt, nötigt sich von diesem Sachverhalt her zwingend auf[11]. Daß das ἐροῦσιν nicht paßt, liegt auf der Hand, während es andererseits, was schon G. Dalman betont hat, v. 23 an seinem Platz ist[12]. Die durch die übrige synoptische Überlieferung gestützte Anrede an die Jünger (ὑμῖν) hat Lukas bemerkenswerterweise nicht einfach auf die neue Situation übertragen, sondern getilgt. Ein eindeutiger Beleg dafür, daß der Evangelist, wie oben dargelegt, der Gesprächssituation mit den Pharisäern Rechnung trug. Aber das übernommene Jesuslogion kann doch nicht über die sekundäre Kompositionsarbeit hinwegtäuschen. Was soll schließlich die Aussage, daß ‚man' nicht sagen werde (oder könne), hier oder dort sei die (in der Tat schon gegenwärtige) Herrschaft Gottes, während hingegen unmittelbar anschließend v. 23 in einem neuen Zusammenhang diese Möglichkeit als ein Irrtum der Endzeit herausgestellt wird: ‚Und sie werden zu euch sagen: Siehe hier, siehe da!'. Der Tatbestand ist klar: Lukas wendet ein überliefertes Jesuswort auf zwei verschiedene Lagen, eine

[10] Vgl. z. B. Targ. Hi 34 20; Targ. Ps 73 19.

[11] Was schon Codex D erkannt hat, der aus Mt 24 23 μὴ πιστεύσητε einfügt, um den Zusammenhang etwas flüssiger zu gestalten. Vielleicht ist er selbst schon von einer harmonisierenden Vorlage abhängig (Diatessaron?).

[12] G. Dalman, Die Worte Jesu, Leipzig 1898, 1930², S. 118 ‚Das ganze Sätzchen v. 21a ist wohl eine von dort (sc. v. 23) stammende Einschaltung'. Nach Ph. Vielhauer, Gottesreich und Menschensohn, in Festschr. f. G. Dehn, 1957, S. 51ff., 67f., stellt auch Lc 17 23f. eine sekundäre Bildung dar, weil die Identität von Messias und Menschensohn vorausgesetzt werde. Seiner Ansicht nach war diese im Spätjudentum noch nicht gegeben. Dieses Argument ist u. E. allerdings wenig überzeugend. Die von Ph. Vielhauer nicht für beweiskräftig erachteten Stellen äth. Henoch 48, 10 und 52, 4 können immerhin durch IV. Esra Vis. VI (ed. B. Violet 1924, S. 173ff.) vermehrt werden, d. h. es legt sich nach dem heutigen Stand der Qumran-Forschung eine essenische Überlieferung zumindest als wahrscheinlich nahe, was E. Sjöberg, Der Menschensohn im äthiop. Henoch, 1946 (vgl. bes. S. 140ff.) natürlich noch nicht berücksichtigen konnte. Ohne aber hierauf unseren Einwand gründen zu wollen, stellen wir allein im Blick auf die Form ἐροῦσιν fest, daß Lc 17 23f. keine Variante zu Lc 17 20f. darstellt, sondern die Primatsfrage in umgekehrtem Sinne zu beantworten ist.

gegenwärtige und eine zukünftige, an. Insofern liegt zwar kein Widerspruch in der Gedankenführung vor, aber das Verfahren selbst besagt doch genug!

Die Vermutung, daß vieles von unserem Text auf Konto des Evangelisten geht, wird weiter bekräftigt durch die einleitende Situationsangabe v. 20a.

Daß sie dem üblichen Schema, einen Dialog vorzubereiten, entspricht, läßt sich unschwer erkennen (vgl. 18 18 20 27 u. a.)[13]. Die Feststellung, daß die Einleitung der Frage nach dem Schema der griechischen Chrie gebildet ist, gehört zum festen Bestandteil der Auslegung. R. Bultmann sieht sich insbesondere auch an die übliche Form der Philosophen-Apophthegmata erinnert[14].

Daß der Spruch keine direkte Antwort auf die Frage selbst darstellt (vgl. das πότε!), könnte wenigstens von den bestehenden Deutungsversuchen her die Gründe verstärken, welche für eine spätere Entstehung des Abschnitts sprechen. Die Frage hat das ‚Wann' zum Inhalt, die Antwort jedoch offenbar das ‚Wie' bzw. ‚Wo' der Gottesherrschaft[15].

Noch eine andere Überlegung drängt sich auf: der von Lukas angenommene Reiseplan ist nicht ganz durchsichtig, doch wird allem Anschein nach vorausgesetzt, daß Jesus bereits samaritanisches Gebiet berührt hat (17 11. 16)[16]. Bei dieser Annahme mutet es fragwürdig an, daß an diesem Punkte der Route eine Begegnung mit Pharisäern stattgefunden haben soll.

Man wird folgern müssen, daß Lukas grundsätzlich für diesen Teil seines Sondergutes verantwortlich zeichnet. Wenigstens hypothetisch sei diese Möglichkeit vorläufig erwogen. Ihre Richtigkeit ist noch an v. 20b zu überprüfen, was im folgenden ausführlicher geschehen soll. Es erhebt sich dann vor allem auch die Frage, worum es dem Evangelisten mit diesem Abschnitt geht, welches die Pointe und Frontrichtung seiner Antwort auf die Frage des ‚Wann' der Gottesherrschaft eigentlich ist.

Resümieren wir die bisherigen exegetischen Standpunkte hierzu, so ist der Tatbestand eigentlich klar. Nach übereinstimmender Meinung aller Ausleger geht die Spitze des Textes gegen die apokalyptische Berechnung des Endes[17]. W. G. Kümmel spricht von der Frontrichtung gegen ‚eine

[13] M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, 1933², S. 162 ‚. . . eine ganz farblose Pharisäerfrage . . .'; vgl. auch R. Bultmann, Geschichte der synopt. Tradition, 1957³, S. 56f.

[14] R. Bultmann a. a. O. S. 24, S. 360; M. Dibelius a. a. O. S. 162, Anm. 2; W. G. Kümmel a. a. O. S. 26, Anm. 49.

[15] Vgl. hierzu auch E. Klostermann (HbzNT 5, 1929²), S. 175.

[16] Vgl. auch H. Conzelmann a. a. O. S. 56f.; K. H. Rengstorf (NTD 3, 1949) S. 193.

[17] E. Klostermann a. a. O. (‚vielleicht auch die apokalyptische Berechnung'); K. H. Rengstorf a. a. O. S. 195; R. Bultmann, Theologie des NT, S. 5: ‚die Gottesherrschaft kommt nicht so, daß man sie berechnen kann'; A. Plummer, Lukas

mehr oder weniger sicher bestimmbare Zukünftigkeit der Gottesherrschaft' und definiert sie an anderer Stelle näher als ‚Ablehnung der apokalyptischen Zeitrechnung'[18]. Nach E. Gräßer[19] entspricht es der Konzeption des Lukas, daß ‚die Eliminierung des ganzen apokalyptisch-eschatologischen Schemas und zugleich damit der Verzicht auf ein nahes Weltende' vorliegt. Kap. 17 20f. besage: ‚Es ist unmöglich, überhaupt nach dem Zeitpunkt zu fragen' (!).

Die Echtheitsfrage ist bei einer solchen Festlegung des Logions verhältnismäßig schwierig zu beantworten. Während sich E. Gräßer neuerdings negativ äußert[20], hat W. G. Kümmel noch für den jesuanischen Ursprung plädiert[21]. Wie die meisten Exegeten, welche sich in diesem Sinne festlegen, sieht er das allgemein behauptete antiapokalyptische Anliegen des Spruches in grundsätzlicher Übereinstimmung mit der sonstigen Verkündigung Jesu: Mc 13 32. 33 Mt 24 42. 43 ff. u. a. Schließlich war Jesu Predigt vom Reiche Gottes in diesem Punkte ihrem Wesen nach unapokalyptisch[22]. Daß der Termin seines Kommens nicht berechenbar, sondern absolut unbekannt und allein in Gottes Plänen beschlossen ist, kann mit Gewißheit als ihr oberstes Axiom betrachtet werden. Von hieraus scheint die Echtheitserklärung berechtigt.

Kann sie aber aufrecht erhalten werden, wenn der Spruch expressis verbis gar nicht die apokalyptische Zeitrechnung bekämpft?

II

Diese Frage erhebt sich bei einer eingehenderen Betrachtung der Aussage v. 20b mit dem Zentralbegriff παρατήρησις.

Das Verb παρατηρεῖν meint eindeutig das lauernde oder kritisch forschende Beobachten (vgl. Ps 36 12 Lxx; Dan. Sus. 12. 15f. Theod.; Lc 14 1 Mc 3 2)[23]. Das Subst. παρατήρησις bezeichnet im Profangriechischen die ‚Beachtung' gewisser Gesetze und Regeln[24], vor allem aber auch das

(ICC 1953[5]), S. 405f.; W. Manson, Lukas (Moffat 1955[8]) z. St.; nach K. L. Schmidt (in Kittel-Friedrich, ThWb I, S. 587), der wie R. Bultmann übersetzt, hat die Stelle nur eine Frontrichtung: die Ablehnung der Vorzeichenberechnung!

[18] W. G. Kümmel a. a. O. S. 26, 84, 96; in der 1. Aufl. (S. 17) wird παρατήρησις noch mit ‚Vorausberechnung' übersetzt.

[19] E. Gräßer a. a. O. S. 194. [20] Ebenda.

[21] W. G. Kümmel a. a. O. S. 142f.; R. Bultmann, Tradition, S. 56: ‚ursprünglich freies Herrenwort'. Die Echtheit setzt auch H. Braun, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus, Bd. II, 1957 (BzhTh 24), S. 46, Anm. 1 voraus. παρατήρησις wird näher als ‚Berechnung' auf Grund von ‚Naturkatastrophen' beschrieben.

[22] G. Bornkamm a. a. O. S. 62ff.

[23] So schon Ewald (nach B. Weiß, Meyer I, 2[6], 1878, S. 512f.): ‚wie etwas ... worauf man erst lauern müßte'. Vgl. auch vor allem G. Dalman, Worte Jesu, S. 116ff.

[24] Dio Cassius 53, 10; Xenophon, Mem. 3, 14, 4; vgl. überhaupt H. Stephanus, Thesaurus, Paris 1842/47, Bd. VI, Sp. 409f.

Aufmerken auf Zeichen und Symptome, so im medizinischen und besonders im astronomisch-astrologischen Sprachgebrauch[25]. παρατηρεῖν steht hier durchweg für ein Beobachten, ausgeübt in der Spannung auf sich Ankündigendes.

Da im biblischen Wortschatz für das ‚Halten' des Gesetzes andere Begriffe stehend geworden sind[26], dürfte die Herleitung aus dem letzteren astronomischen Sprachgebrauch den Vorzug verdienen.

Nun hat die Exegese diese Möglichkeit schon immer erwogen, aber bezeichnenderweise stets mit der Vorstellung vom ‚Berechnen' vermischt, die ja genau genommen ein Vorstellungskreis für sich ist. Das Beobachten der ‚Himmelszeichen', so geht wohl die Überlegung, war bei den Apokalyptikern die Voraussetzung für die Bestimmung, für die ‚Berechnung' des Endes[27].

Bewegt man sich in einem solchen Fall aber nicht in einem circulus vitiosus? Schließlich wird die übliche Annahme von der antiapokalyptischen Frontrichtung des Logions voreilig auch dem Begriff παρατήρησις unterschoben. Es wäre wissenschaftlicher, dem Gesamturteil über den Abschnitt erst eine eingehende Bestimmung des fraglichen Begriffes vorauszuschicken. Eine strenge Differenzierung der Bedeutungsinhalte ‚Berechnen' und ‚Beobachten' erscheint schon allein deshalb geboten, weil das Achten auf die Zeichen der Zeit zur eschatologischen Botschaft Jesu selbst gehört[28]. Die Imp. βλέπετε, νοεῖτε und γινώσκετε machen einen festen Bestandteil seiner eschatologischen Verkündigung aus[29]. Auf der anderen Seite stößt bei ihm das ‚Berechnen' aber auf entschiedene Ablehnung[30].

Richtete sich die Aussage unmittelbar gegen die chronologischen Bemühungen gewisser apokalyptischer Esoteriker, wie wäre dann vor allem auch die Verwendung der Präp. μετά zu erklären? Normalerweise hat die Präp. eine einfache soziative Bedeutung[31]. Eine weitere, übertragene Verwendung ist zwar möglich, wobei μετά zum Ausdruck der begleitenden Umstände dient, unter denen etwas geschieht. Kann aber die Aussage, daß

---

[25] Diodor 1, 9, 6; 1, 28, 1: τὰς παρατηρήσεις τῶν ἄστρων ποιῆσαι; 5, 31, 3: Procl. Paraphr. in Ptol.: τῶν ἀστέρων παρατηρητικοί; Dio Cassius 38, 13 τὰ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ γιγνόμενα παρατηρεῖν.

[26] Hatch-Redpath, Conc. Sp. 1065, s. auch unten Ausf. zu Anm. 37.

[27] M. Dibelius, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum, 1925, S. 53, spricht von einem ‚apokalyptischen Observieren' in bezug auf die ‚Zeichen des Gottesreiches'.

[28] So etwa auch R. Otto, Reich Gottes und Menschensohn, 1934, S. 104ff.: ‚Jesus will nicht die Aufmerksamkeit den Zeichen gegenüber ablehnen, er fordert sie sogar, z. B. Mc 13 28ff.'; H. Conzelmann: ZThK 54, 1957, S. 286f.

[29] Mc 13 9. 14. 28. 33; Mt 11 4 u. a.

[30] Mt 24 36. 42 25 13 Act 1 7. — W. Bauer, WbzNT Sp. 1134, läßt mit sicherem Gefühl für das Richtige die Bedeutung ‚Berechnen' ganz beiseite, legt den Nachdruck aber um so mehr auf ‚Beobachten', wofür auch eindeutig die von ihm herbeigebrachten Belegstellen sprechen.

[31] W. Bauer, WbzNT, Sp. 920ff.

die Gottesherrschaft nicht ‚*mit* der (von Apokalyptikern vorgenommenen) Berechnung' kommt, als sinnvoll angesprochen werden? ‚Gemäß, nach' wäre jedenfalls eindeutig. Es bliebe noch die Möglichkeit, eine ungenaue Übersetzung des Evangelisten in Betracht zu ziehen, was jedoch wiederum schwer genug fällt, weil der sonstige Wortlaut für eine aramäische Vorlage keine Anhaltspunkte bietet, sich im Gegenteil einleuchtender als lukanische Sekundärkomposition erklärt.

Die Folgerung erscheint somit berechtigt, daß für παρατήρησις der Bedeutungsinhalt der ‚apokalyptischen Berechnung' nicht ohne weiteres in Anspruch genommen werden kann.

Zielt der Begriff als solcher wahrscheinlich auf die Bedeutung ‚Beobachtung' ab, so ist diese Möglichkeit sprachlich und sachlich im einzelnen näher zu überprüfen. Um so mehr, da auf der Ablehnung des μετὰ παρατηρήσεως als des falschen Standpunktes der Akzent der lukanischen Darstellung liegen dürfte. Vielleicht lohnt es sich, den Hebel für das Verständnis des ganzen Abschnitts gerade hier und nicht in dem ἐντὸς ὑμῶν anzusetzen.

Die ältesten Fingerzeige zum lukanischen Verständnis des Begriffes liefern die Übersetzungen. Etwas farblos spricht die lateinische Bibelüberlieferung von ‚*observatio*'. Der äthiopische Text verwendet einen Begriff, welcher ‚auf etwas achten' oder ‚auf etwas warten' bedeutet[32], eine eigentümliche Sinnkombination, die unterstreichen mag, wie wenig der Übersetzer selbst an den Bedeutungsinhalt ‚berechnen' dachte. In dieser Hinsicht ist vor allem auch die syrische Überlieferung (Syr. Sin., Syr. Cur., Syr. Pesch.) aufschlußreich, welche für μετὰ παρατηρήσεως den Stat. emph. pl. (!) בנטורתא bietet[33]. Bekanntlich ist das syr. נטר ähnlich auf die Bedeutung ‚beobachten', ‚wachen, warten' festgelegt (wie übrigens auch das arab. *naẓara* im I. u. VIII. St.).

Daß auch schon G. Dalman für seine Rekonstruktion des vermeintlichen aramäischen Urtextes das Verb נטר bevorzugt hat (in der Form בנטירותא bzw. בנטירו), ‚da dies zweifelsohne »beobachten, belauern« heißen kann', sei in diesem Zusammenhang vermerkt[34]. Aus der Zahl der von ihm gegebenen Belege sprechen insbesondere Targ. Jerem. 8 7 und Koh. 11 4 mehr für eine Himmels- und Termin-Beobachtung[35]. Die Behauptung von A. Merx, wonach der Plural des Substantivs geradezu für ‚astrologisches Observieren' (besser wohl: astronomisches) steht, ist geeignet, diesen Tatbestand weiter zu bekräftigen[36]. Daß das Verb παρατηρεῖν Gal 4 10 die (durch Himmelsbeobachtung gewonnene) Kalender-

---

[32] Nach B. Noack, a. a. O. S. 6 (bataʿaqbō). Vgl. dazu unten Anm. 65.

[33] The Fourfold Holy Gospel, Tetraevangelium sanctum, London 1905, S. 33 (z. St.); vgl. auch G. Dalman a. a. O. S. 117. — Das Syrische wird in hebräischer Umschrift wiedergegeben!

[34] G. Dalman ebd.

[35] Vgl. auch Targ. Ps 130 5 ff.

[36] A. Merx, Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Text. Übersetzung und Erläuterung, Bd. II, 1905, z. St.

bestimmung bezeichnet (ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς), wobei der Gedanke des religiös verbindlichen Einhaltens mitschwingt, beleuchtet den Sprachgebrauch des Pauluskreises, dem auch Lukas zuzuordnen ist[37]. Die grundsätzliche Einheit mit den zuletzt aufgeführten Tatbeständen tritt besonders eindrucksvoll hervor. παρατηρεῖν ist demnach auf ein ganz bestimmtes Verständnis hin angelegt. Wenn überhaupt bei Paulus, im NT und in der LXX das (kultische) Halten der Gebote und Festzeiten nie, was auch H. Schlier hervorhebt, mit unserem Kompositum beschrieben wird, sondern bestenfalls mit τηρεῖν oder φυλάττειν, κρίνειν und ἁγιάζειν, so hat dies immerhin das Gewicht eines Beweises ‚e contrario'.

Freilich ist der sprachliche Sachverhalt für den außerbiblischen Literaturkreis nicht ebenso eindeutig. Die Vermischung der Bedeutungsinhalte ‚Observieren von Zeichen' und ‚kalendarisch-kultische Observanz' erweist sich als weiter fortgeschritten[38]. Immerhin scheint der kalendarisch-technische Sinn das Übergewicht zu haben[39] und man findet, daß — soweit feststellbar — der Begriff bevorzugt für den spezifischen Sinn der ‚Himmelsbeobachtung' verwendet wird[40].

III

Abgesehen von diesem grundsätzlich astronomischen und kalendarischen Sprachgebrauch, der sich für παρατήρησις als vorherrschend erarbeiten läßt, ist aber vor allem noch auf dessen spezifische Verwendung und Prägung innerhalb der jüdischen Passa-Theologie, genauer: Passa-Eschatologie, hinzuweisen. In ihrem Rahmen hat der kultisch-kalendarische Sprachgebrauch schlechthin seinen ‚Sitz im Leben'. Auf Grund von Ex 12 42 ist im Spätjudentum für die Passa-

[37] H. Schlier (Meyer VII[11], 1951) S. 144f., der den Begriff vor allem unter Verweis auf das äthiop. Henochbuch superstitiös-apokalyptisch deutet, setzt (entgegen der herkömmlichen Auslegung, vgl. S. 145, Anm. 1) den Akzent falsch. παρατηρεῖν ist durchaus ein technischer Ausdruck ohne den Beisinn des Negativen.

[38] Jos. ant. XIV, 264 παρατηρεῖν τὴν τῶν σαββάτων ἡμέραν; III, 91 τὰς ἑβδομάδας; c. Apion II, 82; G. Heinrici, Des Petrus von Laodicea Erklärung des Matthäus-Evangeliums, Leipzig 1908 (zu Mt 12 1-8, S. 130, 1): λύων τὰς νομικὰς παρατηρήσεις; vgl. auch Test. Sal. MS D VI, 4 (ed. C. C. Mc Cown, Leipzig 1922, S. 94[x], Z. 30): καὶ παρατήρει τὴν ἡμέραν ἐν ᾗ ἐξέρχεται τὸ πονηρὸν πνεῦμα (hier im Sinne von ‚achten, aufmerksam warten').

[39] Vgl. auch Clem. Strom. I, 73, 6 (Stählin II, S. 47, 18): παρατήρει τοὺς χρόνους; Strom. VI, 66, 5 (II S. 465, 16); Strom. I, 135, 2 (II S. 84, 2); Strom. VI, 32, 2 (II S. 446, 28); Origenes, De orat. 3, 1 (ed. Koetschau S. 304, 3); ἐπὶ παρατηρήσει τῇ ἐμῇ εὑρίσκω; Orig. Comm. in Joh. XIII, 447f. (ed. E. Preuschen, S. 296, 9. 11): ὑπὸ παρατηρήσεων καὶ ἐξετάσεων. In den letzten Beispielen bezeichnet der Begriff das kritische ‚Prüfen' und ‚Betrachten' des Verstandes. παρατηρητέον ist bei Origenes eine stehende Wendung. Vgl. auch N. Bonwetsch, Methodius von Olymp, 1917, S. 91, 7; 327, 4: ἡ τῶν ὀνομάτων ἀκρίβεια παρατετήρηται.

[40] Clem. Strom. III, 60, 4 (Stählin II, S. 224, 8f.): δοκοῦσι δὲ παρατηρεῖν τὰ οὐράνια καὶ διὰ τῆς τούτων σημειώσεως τῶν μελλόντων προμαντεύεσθαί τινα.

nacht die Bezeichnung ‚Nacht der Beobachtung' (Mss. לֵיל שְׁמֻרִים) ein hochbedeutsamer Vorstellungskomplex geworden[41]. War die Auszugsgeschichte Ex 12 die Grundlage der Passahaggada, dann gehörte natürlich auch der Begriff der ‚Nacht der Beobachtung' zu den Grundinterpretamenten der alljährlichen Passabelehrung[42].

Für die Erklärung von Lc 17 20f., wonach die Gottesherrschaft nicht μετὰ παρατηρήσεως kommt, ist dieser besondere kultisch-liturgische Hintergrund des kalendarischen Sprachgebrauchs von großer Bedeutung. Hier wie dort tritt die Verbindung des Gedankens der ‚Beobachtung' mit dem der konkreten eschatologischen Erwartung als leitender Gesichtspunkt hervor[43]. Da es sich um eine an sich seltene Kombination handelt, ist die Parallelität zwischen dem Vorstellungskomplex des Lukas-Evangeliums und dem der jüdischen Passanacht-Tradition auffallend.

Nun läßt in der Tat auch schon die synoptische Tradition selbst erkennen, daß das Judentum zur Zeit Jesu mit der Passafeier eine feste Heilserwartung verband[44]. In den Tagen des Festes steuerte offenbar die messianische Erregbarkeit frommer Volksgruppen immer wieder ihrem Höhepunkt zu. Das vielleicht bekannteste, jedenfalls aber anschaulichste Beispiel hierfür liefern die Vorgänge der Jahre 68/70 n. Chr. in Jerusalem[45]. Doch dürften die Anfänge einer eschatologischen Passaerwartung keineswegs erst in jenen Jahrzehnten zu suchen sein, sondern erheblich weiter zurückdatieren.

Es ist nötig, auf diesen besonderen technischen Sinn des Begriffes der ‚Beobachtung' näher einzugehen. Die überlieferungsgeschichtliche Kontinuität des Vorstellungskomplexes und sein hohes Alter sind keine Frage.

Noch die sehr späte Stelle ExR 18 (81a) führt aus[46]: ‚Deshalb ist diese Nacht (zum 15. Nisan) eine Freudenzeit für ganz Israel, wie es heißt:

[41] G. Dalman, Jesus-Jeschua, Leipzig 1922, S. 114 (Ergänzungsheft 1929, S. 9f.).

[42] G. Beer, Pesachim (Mischna II/3), Gießen 1912, S. 193ff.; E. Goldschmidt, Die Pesach-Haggada, Berlin 1936, S. 97f.; N. Glatzer, The Passover Haggadah, New York 1953, S. 20ff. Vgl. auch Strack-Billerbeck, Bd. IV, 1, S. 54ff.

[43] Strack-Billerbeck I, S. 85ff.; J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen 1949², S. 101 (Anm. 9); G. Beer a. a. O. S. 196 ‚Pascha ist das messianischste aller israelitischen Feste'.

[44] Vgl. Lc 13 1; E. Stauffer, Zum apokalyptischen Festmahl, in ZNW 46 (1955), S. 265 (Anm. 7); dazu S. 28f.; J. Jeremias, a. a. O. S. 101; G. Bornkamm, Die Verzögerung der Parusie (In memoriam E. Lohmeyer), Stuttgart 1951, S. 123; B. Lohse, Das Passafest der Quartadecimaner, Gütersloh 1953, S. 105ff.

[45] Josephus, bell. iud. V, 98f.; VI, 290—295, Nähere Ausführungen hierüber in Anhang I.

[46] Nach Str.-B. IV, 1, S. 55 (b); vgl. dazu E. Schürer I, S. 141, dessen Hinweise zur Altersbestimmung freilich nicht genügen, denn gerade an dieser Stelle

Eine Nacht der Beobachtungen ist es für Jahwe, Ex 12 42 . . . Weshalb nennt er sie eine ‚Nacht der Beobachtung'? Weil er darin den Gerechten (sc. Hiskia, Daniel) Großes getan hat, . . . und in ihr werden sich der Messias und Elias mächtig erweisen, . . . Gott sprach: Dieses Zeichen (אות) sei in euerer Hand: an dem Tage, da ich euch (in Ägypten) Heil bereitet habe, in derselben Nacht (= Passanacht) sollt ihr wissen, daß ich euch erlösen werde' (daher diese Nacht eine ‚Nacht der Beobachtungen', d. h. eine Nacht, auf die man achthat, in der man wartet, auf die auch Gott achtgibt)[47].

Das zeitlich sehr viel früher anzusetzende Targum Pseudo-Jonathan, welches z. T. ältestes Gut enthält, bietet ebenfalls für Ex 12 42 einen eschatologischen Ausblick[48]. Von den ‚vier Nächten' des 14. Nisan, welche vor Gott besonders im Buch der Erinnerungen aufgezeichnet sind, einschließlich der letzten, ‚da er sich offenbaren wird, um das Volk, das Haus Israel aus den Völkern heraus zu erlösen', heißt es: ‚Sie alle nennt er Nächte, die zu beobachten sind'.

Nach einer alten, zweifellos zuverlässigen Überlieferung hatten bereits R. Jehoschua und sein häufiger Kontrahent R. Eliezer (vor allem in den Jahren nach 70 p. Chr. wirkend) das Schriftwort Ex 12 42 mit der charakteristischen Wendung zum Diskussionsgegenstand. Nach R. Jehoschua werden die Israeliten auch in der messianischen Zukunft am Nisan erlöst werden, und zwar an demselben Tage, an welchem sie aus Ägypten befreit wurden: ‚denn es ist gesagt worden: Eine Bewahrungsnacht Gottes ist sie, eine Bewahrung für alle Kinder Israel von Geschlecht zu Geschlecht'[49]. Mekh Ex 12 42 (20a) überliefert als Ausspruch desselben Rabbinen der im allgemeinen als getreuer Hüter der Tradition gilt[50]: ‚Diese Nacht (vom 14. zum 15. Nisan) ist eine Nacht der Beobachtungen für Jahwe. In ihr wurden sie erlöst (aus Ägypten) und in ihr werden sie dereinst (in der messianischen Zeit) erlöst werden. Das sind Worte des R. Jehoschua'.

Bezeichnend für die Generalität dieser Erwartung ist schließlich auch die Erweiterung des Targumisten zum Hallelpsalm 116 13 (לעלמא דאתי) und vor allem das von R. Akiba stammende Passanacht-Gebet (Mischna Pesach 10 6)[51].

liegen Hinweise ältester Überlieferung vor (s. auch E. L. Ehrlich, Ein Beitrag zur Messiaslehre der Qumransekte, in ZAW 1956, S. 234ff.); B. Lohse a. a. O. S. 82.

[47] Man achte darauf, wie unmittelbar aus der Wendung ליל שמרים die paränetische Aufforderung zum ‚Warten' bzw. (da es um ein nächtliches Geschehen geht!) zum ‚Wachen' abgeleitet werden konnte (vgl. Mt 24 42 ff. 25 13). Die ‚Wachen der Nacht' spielen in der Passahaggada selbstverständlich eine Rolle: vgl. E. D. Goldschmidt a. a. O. S. 90f.; B. Lohse a. a. O. S. 84. Vgl. bes. auch Lc 12 35 Mc 13 35; t. t. für die erste Nachtwache ist ראש אשמורות.

[48] Str.-B. IV, 1 S. 55. — Der Abschluß der Sammlung, zu der ‚Stücke aus ältester Zeit' gehören, fällt ins 7. oder 8. Jh., vgl. E. Schürer I, S. 151f.

[49] Nach J. Klausner, Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten, Krakau 1903, S. 32f.

[50] Str.-B. III, S. 417; I, S. 85 (zu Mt 2 15); vgl. überhaupt IV, 2, S. 1006.

[51] Text bei Str.-B. IV, 1, S. 69: ‚. . . Wir werden dir danken mit einem neuen Lied ob unserer Erlösung. Gepriesen seist du, Jahwe, der Israel erlöst hat'.

Doch läßt sich die Geschichte der Passa-Hoffnung noch weiter zurückverfolgen, insofern sich — wenn auch leider nicht speziell für v. 42, so doch allgemein für Ex 12 — eine ganze Reihe von Zeugnissen finden, die die früh geübte eschatologische Auslegung des Kapitels überzeugend belegen.

In deutlicher Bindung an Ex 12 spricht Philo, der Zeitgenosse Jesu, die Hoffnung auf die endzeitliche Sammlung des Gottesvolkes aus[52]: ‚Wenn sie sich am Ende der Erde befinden als Sklaven bei ihren Feinden, die sie gefangen weggeführt haben, so werden sie doch wie auf ein gegebenes Zeichen an einem Tage alle befreit werden . . . dann werden sie auf einen Antrieb von überallher nach dem ihnen angewiesenen Orte hineilen, geführt von einer göttlichen übermenschlichen Erscheinung (!), welche allen anderen unsichtbar, nur den Geretteten sichtbar ist . . .‘. Der hebräische Begriff Passa wird bei Philo durch die griechischen Termini διάβασις und διαβατήρια ersetzt, wobei er ihnen einen, trotz aller Gräzisierung deutlich erkennbaren, eschatologischen Inhalt beimißt: das Passa ist das Fest des Durchgangs von der vergänglichen Sinnenwelt zu der unvergänglichen Gottheit[52a].

Eine noch ältere Stufe bezeichnet Sap. Sal. 18, ein Kapitel, in dem die Ereignisse der Nacht des Auszugs zweifellos im unmittelbaren Blick auf die Zeit der Erlösung hin geschildert werden. Die Befreiung geschieht durch den ‚Logos‘ Gottes[53]: καὶ νυκτὸς ἐν ἰδίῳ τάχει μεσαζούσης ὁ παντοδύναμός σου λόγος ἀπ' οὐρανῶν ἐκ θρόνων βασιλείων ἀπότομος πολεμιστὴς εἰς μέσον τῆς ὀλεθρίας ἥλατο γῆς . . . Welche eschatologische Aussagekraft der Verfasser der Sap. Sal. der ‚Nacht der Beobachtung‘ beimißt, steht hier zwischen den Zeilen. An anderer Stelle (18 6) ist sie klar belegt: ‚Jene Nacht ward unseren Vätern zuvor verkündigt, damit sie der Eidschwüre, worauf sie warten, sich sicher getrösten können[53a].

Womöglich verband sogar schon die Sekte von Qumran mit der Passafeier besondere messianisch-eschatologische Hoffnungen.

Aufschlußreich scheint in dieser Beziehung die viel umrätselte Stelle Sektenkanon X, 4 mit der mysteriösen Aussage: ‚Wenn sie (sc. die Fest-

---

[52] Philo, De exsecr. § 9: ξεναγούμενοι πρός τινος θειοτέρας ἢ κατὰ φύσιν ἀνθρωπίνην ὄψεως, ἀδήλου μὲν ἑτέροις μόνοις δὲ τοῖς ἀνασῳζομένοις ἐμφανοῦς. E. Schürer II, S. 602, Anm. 25 meint, daß mit dieser göttlichen Erscheinung unmöglich der Messias gemeint sein könne, sondern eine der Feuersäule analoge Erscheinung. Vielleicht ist hierzu Targ. Jerusch. I Ex 12 42 aufschlußreich (s. u. S. 178).

[52a] Philo, De sacr. Abel. et Caini 63 (§ 17): διάβασις γάρ ἐστιν οὐ θνητή. ἐπεὶ τοῦ ἀγενήτου καὶ ἀφθάρτου τὸ πάσχα εἴρηται. Vgl. auch A. Hilgenfeld, Der Paschastreit der alten Kirche, Halle 1860, S. 132. Vgl. auch Origenes, K. K. VIII, 22.

[53] Ausführlich zit. und besprochen unten S. 177.

[53a] Vgl. auch J. Fichtner, Die Stellung der Sap. Sal. in der Literatur- und Geistesgeschichte ihrer Zeit, in ZNW 36, 1937, S. 113—132 (S. 126 zu Kap. 11—19: ‚apokalyptisches Schema‘), ders., Weisheit Salomos, HbzAT II, 6, 1938, S. 64, 67. Vgl. auch Anm. 83.

zeiten)[54] sich erneuen, ist das MEM groß (im Sinne: bedeutsam?)[55] für das Allerheiligste (Gemeinde) und der Buchstabe NUN ist der Schlüssel seiner ewigen Hulderweisungen'.

Die bisher gegebenen Deutungen befriedigen kaum[56]. Wenigstens hypothetisch sei deshalb der folgende Lösungsversuch erwogen. Mit der Aussage בהתחדשם scheint auf die ‚Erneuerung' der Festzeiten als Gesamtheit Bezug genommen, also auf den Fest-Jahresbeginn mit dem Monat Nisan[57]. Da der Buchstabe NUN bekanntlich die vierzehnte Stelle des

---

[54] Vgl. Anm. 56. — M. Burrows, ‚Jahreszeiten'; A. Dupont-Sommer, ‚saisons'; M. Weise, ‚Jahreszeitanfänge'; diese Übersetzungen für מועדים befriedigen sämtlich nicht, weil sie den klaren Inhalt des Begriffes außer acht lassen, nämlich: ‚Festzeit'! (so richtig G. Molin). Zur näheren Begründung vgl. Anm. 57. Sektenkanon X, 7f. zeigt, daß מועד im Sinne von ‚Jahreszeit' unbedingt einer näheren Bestimmung bedarf.

[55] So M. Weise; M. Burrows: ‚weit'; vgl. dagegen im folgenden.

[56] W. H. Brownlee (nach M. Burrows, Die Schriftrollen vom Toten Meer, München 1957, S. 197f.) weist darauf hin, daß das NUN in diesem Schriftzusammenhang die Form eines antiken Schlüssels habe, weshalb er die als Akrostichon (A-M-N) zergliederte Aussage auf den Messias deutet, der mit dem ‚Schlüssel Davids' die ‚gewisse Gnade' (Jes 55 3) des ‚Gottes des Amen' (Jes 65 16) aufschließt. Dupont-Sommer (Vetus Testamentum 1952, p. 229ff.) sieht in dem NUN ein Zeichen für die Zahl 50, welche bei Pythagoräern und verschiedenen gnostischen Gruppen als heilig galt. M. Burrow neigt dieser letzteren Erklärung zu (vgl. auch a. a. O. S. 322). G. Molin (Die Söhne des Lichtes, Wien-München 1954, S. 161), dessen wörtliche Übersetzung (a. a. O. S. 31) u. E. dem rechten Verständnis des Textes am besten Rechnung trägt, gibt selbst keine nähere Deutung, verweist aber auf Barthélemy, der mit W. H. Brownlee ein Akrostichon vermutet und die Hypothese unter Hinweis auf dessen Zahlenwert $1 + 40 + 50 = 91$ ergänzt hat. M. Weise (Kultzeiten und Kult. Bundesschluß in der ‚Ordensregel' vom Toten Meer, Diss. Jena 1955; vgl. ThLZ 1957, Sp. 386) bietet die durch nichts im Zusammenhang gerechtfertigte Gleichsetzung von ‚Zeichen NUN' mit ‚Sonne'. W. H. Brownlee, Messianic Motifs of Qumran and the NT, NTSt 3, 1957, S. 169ff. 201ff., hat seine Interpretation neuerdings wesentlich modifiziert. Das vor allem auf Grund von 1QS IV, 27f. gewonnene Verständnis, wonach M = ‚großes Licht' und N = ‚Diadem' bedeuten könnte, möchte man gegenüber den nur mit Zahlen operierenden Versuchen vorziehen, doch erhebt sich die Frage nach der unmittelbaren kalendarischen Bindung dieser Aussagen. Werden hier nicht viel zu disparate Tatbestände aufeinander bezogen?

[57] Das ist lexikographisch allein vertretbar: Koehler-Baumgartner, S. 504a; Gesenius-Buhl 1949[17], S. 406b; G. Dalman, Aram.-neuhebr. Hwb, 1938, 3. Aufl., S. 228a (vgl. etwa auch P. Fiebig a. a. O. S. 28; bBer 59b: ‚er hat den Mond gemacht für die Feste למועדים' u. a.). Dupont-Sommer (a. a. O. S. 236) irrt an dieser zentralen Stelle handgreiflich! Von den vier jüdischen Jahreszählungen meint unsere Stelle eindeutig die Festjahrszählung (vgl. Rosch ha-schana I 1a, P. Fiebig a. a. O. S. 74f.), welche man mit dem Passafest begann: ‚Am Ersten im Nisan ist Neujahr für die Könige und für die Feste'. Die Passahaggada betont (E. D. Goldschmidt a. a. O. S. 96): An die Spitze aller Feste בראש כל מועדים) erhobest du das Passa. I 4a (Fiebig S. 79) heißt es: ‚In bezug auf zwei Monate dürfen

Alphabets einnimmt, kann die Redeweise vom ‚Zeichen bzw. Buchstaben NUN' Chiffre für den 14. Nisan, den Tag des Passafestes, sein. Diese Deutung hat größere Wahrscheinlichkeit für sich. Die oben[58] genannte Stelle ExR 18 (81a) enthält nämlich eine verwandte Überlegung: ‚Gott sprach: Dieses Zeichen sei in eurer Hand: an dem Tage, da ich euch Heil bereitet habe, in derselben (Passa-)Nacht sollt ihr wissen, daß ich euch erlösen werde'. Ist diese Parallele selbst auch spät, so veranschaulicht sie doch, wie selbstverständlich ein solcher Gedanke gefaßt werden konnte. Daß die Vorstellung von der mit dem Passafest verbundenen ‚ewigen' Hulderweisung Gottes in der unmittelbaren Umgebung der Sekte klar ausgeprägt war, bezeugt das letzte Kapitel des Jubiläenbuches (vgl. bes. 49 7f. 15; wohl abgeleitet auf Grund von Ex 12 14). Dieser Gedanke ist offensichtlich Gemeingut der spätjüdischen Passatheologie überhaupt. Der Hallelpsalm 117 (2) und vor allem 118 1-4 (!)[59] mögen zu seiner Festigung beigetragen haben. Das חסדיו עולם des Sektenkanons wird man schlechterdings mit dem לעולם חסדו der Passahaggada gleichsetzen müssen! Die Verwendung des Begriffes ‚Schlüssel' braucht in diesem Zusammenhang nicht (nach Jes 22 22; vgl. auch Apc 3 7) messianisch-eschatologisch motiviert sein, während allerdings die erste Satzhälfte nach verbreiteter Annahme mit Recht in diese Richtung weisen dürfte[60]. Eine bemerkenswerte Sachparallele könnte Schem. R. 18 (48b) darstellen, wonach sich in der ‚Nacht der Beobachtung' ‚der Messias und Elia groß zeigen'. Die Wendung קודש קודשים bezieht sich bei notwendiger Berücksichtigung der Parallelen

sie (sc. die Zeugen) den Sabbat entweihen; in bezug auf Nisan und in bezug auf Tischri; denn in ihnen gehen Boten aus nach Syrien und in ihnen verordnet man die Festzeiten' (את־מועדים). Zu Gunsten dieser Erklärung spricht auch die Wendung Sektenkanon X, 5: ברשית ירחים למועדיהם. Zum Verständnis der Präp. לְ vgl. Mekilta Trakt. Pisḥa 2 (ed. J. Z. Lauterbach, Philadelphia 1949, S. 18, 1): ‚So lernen wir, daß Nisan der Beginn des Jahres ist in bezug auf die Ordnung der Monate, der Herrschaft der Könige und die Reihenfolge der Feste' (ראש לחדשים ולמלכים ולרגלים).

[58] Vgl. Zitat zu Anm. 46.

[59] Vgl. dazu die Parallele Ps 115 9 ff. und vor allem auch Ps 136 (sowie 135 15 ff.). Man muß sehen, wie das Motiv ganz auf die sog. Hallelpsalmen konzentriert ist (zur Sache vgl. Str.-B. I, S. 845—850!).

[60] M. Burrow a. a. O. S. 198. — Dupont-Sommers Einwand, was eine Anspielung auf den Messias mitten in der Aufzählung heiliger Zeiten suchen solle, erledigt sich von selbst, falls tatsächlich auch schon in Qumran die Passafeier primär eschatologisch ausgerichtet war. Nach allem, was wir von der Sekte und der ältesten Geschichte der Passafeier wissen, ist schwerlich etwas anderes denkbar. Vielleicht besteht so begründete Hoffnung, daß man J. von der Ploegs Pessimismus nicht zu teilen braucht. Vgl. Journal of Semitic Studies 1957 (The Meals of the Essenes, S. 163—175), S. 175: ‚. . . there is not much evidence for the existence of sacred meals amongst the Essenes . . . It is also unknown to us how they celebrated the seder service on the eve of Passover. New texts from the manuscripts of the Desert of Judah may shed new light on this problem'.

Daß die Ausführungen über das MEM ein messianisches Anliegen verfolgen, ist ziemlich unbestritten (vgl. auch W. H. Brownlee, in Jewish Quarterly Review 45,

in DSD VIII, 5f., IX, 6 u. a. mit ziemlicher Gewißheit auf die ‚Gemeinde'[61]. Daß durch Ex 12 16 der Zusammentritt der ‚heiligen Festversammlung' gefordert wird, verdient als weiterer Gesichtspunkt Beachtung, möchte man der Deutung der Stelle auf ein mit eschatologischen Hoffnungen verknüpftes Passafest den Vorzug geben.

Auch abgesehen von dieser Interpretation der schwierigen Stelle ergibt sich, daß die Errettung Israels aus Ägypten nach Ex 12 schon in vorchristlicher Zeit die Lehre von der endzeitlichen Erlösung in umfassender Weise bestimmt hat[61a]. Für das ausgehende 1. Jh. n. Chr.

1955, S. 217f.; A. Jaubert, in Vetus Testamentum 3, 1952, S. 256f.). Indessen brauchen sie keineswegs allein nur von der vermuteten Zahlensymbolik her erklärt werden. Das rabbinische Zeugnis Sanh. 94a beleuchtet die messianisch-eschatologische Relevanz des Buchstabens Mem von einer anderen Seite her:

‚(Jes 9 6): »Zur Vermehrung (לסרבה) der Herrschaft und zum Frieden ohne Ende«. R. Thanchum (b. Chanilai, um 280 n. Chr.) hat gesagt: Bar Qappara (um 210 n. Chr.) hat in Sepphoris öffentlich vorgetragen: Warum ist überall der Buchstabe Mem in der Mitte eines Wortes offen (= מ) geschrieben, dieses Mem aber geschlossen (= ם in לסרבה)? Gott wollte den Hiskia zum Messias und Sanherib zu Gog und Magog (Ez 38f.) machen. Aber die Eigenschaft der göttlichen Gerechtigkeit sprach vor Gott: Herr der Welt, wie, den David, den König von Israel, der wer weiß wie viele Lieder und Lobgesänge vor dir gesungen hat, den hast du nicht zum Messias gemacht, und den Hiskia, dem du alle diese Wunder getan hast und der kein Lied vor dir gesungen hat, den willst du zum Messias machen? Deshalb wurde es (das Mem) geschlossen. Alsbald hob die Erde an: Herr der Welt, ich will vor dir ein Lied singen an Stelle dieses Gerechten, nur mache ihn zum Messias. Da hob sie an und sang, s. Jes 24 16: Vom Saume der Erde hören wir Gesänge: Willfahre dem Gerechten! Es sprach der (Engel-)Fürst der Welt vor ihm: Herr der Welt, tu diesem Gerechten seinen Willen! Da ging eine Himmelsstimme aus: Mein Geheimnis für mich! Mein Geheimnis für mich!'

Die Frage drängt sich auf, ob nicht implizite auch gemeint ist, daß mit dem schließlich doch noch kommenden Messias auch das Mem der Schrift wieder geöffnet wird, der Buchstabe also an Tagen besonderer Heilserwartung, um mit der Ordensregel zu sprechen, in der Tat ‚bedeutsam' ist? Sachliche und zeitliche Gründe gebieten nun freilich, das Zeugnis nicht überzubewerten. Immerhin belegt es eine Kontroverse um den Buchstaben Mem, bei welcher seine Relevanz als eschatologische Chiffre stark hervortritt (vgl. auch den alten Messiasnamen Menachem!). Wir merken noch an, daß 1 QJes[a] (z. St.) im Unterschied zur massoretischen Überlieferung (s. Kittel, Bibl. Hebr.) die normale Schreibweise bietet. Zweifellos wurde aber das Schriftwort selbst messianisch interpretiert (W. H. Brownlee, Messianic Motifs of Qumran and the New Testament, in NTSt 3, 1956, S. 23ff., zu Jes 9 5). Ob die Septuaginta mit ihrer Übersetzung (Μεγάλη ἡ ἀρχὴ αὐτοῦ) nicht von dem Bestreben geleitet wurde, das M absichtlich zu konservieren, kann man nach dem Dargelegten fragen, ohne freilich zu einem sicheren Ergebnis zu gelangen.

[61] G. Molin a. a. O. S. 142; M. Burrow a. a. O. S. 193.

[61a] Über das außerordentliche Alter dieser Tradition vgl. Edz. Rohland, Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels für die Eschatologie der alttestamentlichen Propheten, theol. Diss. Heidelberg 1956 (über die Exodus-Tradition s. S. 24 bis 118).

ist die theologische Relevanz der Wendung ‚Nacht der Beobachtung' klar bezeugt, aber auch indirekt durch die offenbar außerordentlich verbreitete eschatologische Passa-Erwartung unmittelbar nahegelegt.

IV

Somit bleibt zu untersuchen, ob der griechische Begriff παρατήρησις diesen besonderen theologischen Vorstellungskomplex beinhalten kann. In der Tat zerstreut eine nähere Untersuchung der sprachlichen Zusammenhänge jegliche Bedenken.

Die syrische Didaskalia, verfaßt zu Beginn des 3. Jh.s, mahnt in unmittelbarer Abhängigkeit von der jüdischen Praxis der Festbestimmung die Gemeinden[62]: ‚Wie also der vierzehnte des Passa fällt, so müßt ihr es beobachten, denn weder der Monat noch der Tag trifft in einem jeden Jahr auf dieselbe Zeit, sondern er ist veränderlich'. Bezeichnenderweise wird der Zentralbegriff ‚beobachten' mit einem schon immer hinter παρατήρησις vermuteten aramäischen Äquivalent der Wurzel נטר wiedergegeben[63]. Ebenso haben sich, was nach den vorausgeschickten Ausführungen besonders aufschlußreich ist, Targum Jeruschalmi (Fragmententarg.) und Pseudo-Jonathan des gleichen aramäischen Begriffes an der Kardinalstelle Ex 12 42 bedient, wobei das massoret. לֵיל שְׁמֻרִים durch die neue Verbindung לֵיל נָטִיר (bzw. לֵילֵי) ersetzt wird[64]. Die Peschitta, welche — wie erwähnt — Lc 17 21 נטורתא übersetzt, hat gleichfalls Ex 12 42 die (fest geprägte, offenbar früh stehend gewordene) Wendung לליא נטיר (Part. Pass.: Nacht, die beobachtet wird)[65]. Dazu ist in allen Fällen

[62] H. Achelis-J. Flemming, Die Syr. Didaskalia, Leipzig 1904 (TU, N. F. X, 2), S. 114, 10ff. Vgl. hierzu B. Lohse a. a. O. S. 48f.

[63] M. D. Gibson, The Didascalia apostolorum in Syriac, London 1903 (Horae Semiticae Nr. 1), f. 65a, Zl. 4: הכנא הויתון נטרין לה. Es sei in diesem Zusammenhang angemerkt, daß G. Dalman a. a. O. S. 118 für die mögliche aramäische Fassung von Lc 17 20 erwägt: ‚Sollte כְּדָנָטְרִין לָהּ ‚wenn man darauf lauert' entsprechen?'

[64] M. Ginsburger, Pseudo-Jonathan, Berlin 1903, S. 119, 20: ליל נטיר לפורקן. G. Dalman a. a. O. S. 118, Anm. 1.

[65] Ed. S. Lee 1824/26, S. 51 z. St. — Entsprechend hat das ‚*observatio*' der lateinischen Überlieferung (vgl. oben S. 163) in Ex 12 42 sein Echo: *nox ista est observabilis Domini* ... und nicht zuletzt auch das bătă'ăqbō der äthiopischen Überlieferung, nämlich: 'ĕqbăt. Merkt A. Dillmann (Lexicon Linguae Aethiopicae, Leipzig 1865, Sp. 979) zum Verständnis des ersteren äthiop. Begriffes (Lc 17 20) an: ‚*observare, attendere ad alqd. vel alqm.* ... (*sidera*: Abushakeri, Opus chronographicum cp. 3)', so im Falle der letzteren (Ex 12 42: nomen actionis; a. a. O. Sp. 980): ‚1. *custodia*, 2. *conservatio*, 3. *observatio astrorum*: Abush. cp. 37, 4. *attentio, cautio*, 5. *vigilia* (*pars noctis*)', wobei er die zuletztgenannte Möglichkeit für Ex 12 42 und 14 24 in Anspruch nimmt. Man wird gut daran tun, ihm in dieser Hinsicht nicht beizustimmen, wo doch der Bedeutungsinhalt ‚Beobachten' ganz unzweideutig das Feld beherrscht. Die Formel ‚Nacht des Wachens', welche auf

die alleinstehende Form שְׁמָרִים v. 42 b regelmäßig durch נְטִיר ausgetauscht. Daß von dem Hintergrunde Ex 12 42 her der eigentümliche Plural der syrischen Überlieferung Lc 17 20 (‚Beobachtungen') eine überraschende Aufklärung finden könnte, muß besonders vermerkt werden[66].

Aber damit nicht genug! Nach verbreiteter Meinung stellt παρατήρησις Lc 17 20 innerhalb der griechischen Bibelüberlieferung ein Hapaxlegomenon dar[67]. Dem kann zwar hinsichtlich der LXX nicht widersprochen werden[68], doch bieten die späteren griechischen Übersetzungen ein wesentlich anderes Bild. Aquila übersetzt das Ex 12 42 von der LXX gebotene προφυλακή durch παρατήρησις[69]. Ein bezeichnender Tatbestand an der für die Passa-Theologie und vor allem auch Passa-Eschatologie ungemein wichtigen Stelle, scheint doch, daß der Begriff, soweit die Fragmente der Übersetzung erkennen lassen, von Aquila geradezu für diesen Zusammenhang aufgespart ist[70]. Hinzu kommt, daß sich auch Theodotion und Symmachus Ex 12 42 auf diesen Begriff beschränkt haben, was für seinen Gebrauch als Terminus technicus spricht[71].

Der Ersatz der älteren hebräischen Redeweise ליל שמרים durch ליל נטיר steht so im griechischen Bereich der von ἡ νὺξ ἡ προφυλακή

---

die spätere Praxis und Sprache der Gemeinde zurückgeht, stellt zweifellos eine sekundäre Weiterbildung der ursprünglichen Wendung ‚Nacht der Beobachtung' dar. Das Ausbleiben der eschatologischen Verheißung und die kultische Praxis machten aus der ‚Nacht der Beobachtung' eine solche des Wartens und des Wachens (vgl. Anm. 96); jüdische Ausleger unterstrichen die Bedeutung dieses Festtermins, indem sie — geleitet von der Wurzel שמר — von einer Nacht der göttlichen Bewahrung und des göttlichen Achthabens sprachen (vgl. Zitat zu Anm. 49).

[66] Vgl. auch Anm. 71. Resch, Die Logia Jesu, Leipzig 1898 (z. St.) schlägt interessanterweise für Lc 17 20 die Rekonstruktion mittels בְּשִׁמּוּרִים vor.

[67] W. G. Kümmel a. a. O. S. 26: ‚das in der griechischen Bibel sonst nicht bezeugte hellenistische Wort'. [68] Hatch-Redpath, Conc. II/III, Sp. 1065a.

[69] F. Field, Origenis Hexapla Bd. I, Oxford 1871, S. 102 z. St.

[70] Hatch-Redpath, ebd.

[71] F. Field a. a. O. S. 102. Neben dem Sg. kursiert als Variante zur Übersetzung Aquilas auch der Pl. (νὺξ) παρατηρήσεων. Die Syro-Hexapla umschreibt den Begriff der παρατήρησις bei Theodotion und Symmachus gleichfalls mit dem festgeprägten Terminus לליא נטירא bzw. לליא דנטורתא (!). — Auch in altkirchlichen Texten über Fragen der Passafeier findet sich παρατηρεῖν als Begriff für das Festlegen und Einhalten des Tages (z. B. Petrus von Alex., De Paschate ad Tricentium, Text bei M. J. Routh, Reliquiae sacrae, Bd. IV², 1846, S. 45; Epiphanius, Pan. Haer. 70, 12, 3, ed. K. Holl, GCS Bd. 37, 1933, S. 245, 15). Synonyme Begriffe stellen παραφυλάττειν (z. B. Euseb, h. e. V, 23, 1; Vita Const. III, 5f.) und ἐπιτηρεῖν dar (Petrus von Alex., Text bei Hilgenfeld a. a. O. S. 350). Den abgeschliffenen Sprachgebrauch kennzeichnet τηρεῖν (so z. B. im Brief des Polykrates von Ephesus, Euseb, h. e. V, 24, 6).

durch ἡ νὺξ παρατηρήσεως zur Seite. Der neueingeführte typische Sprachgebrauch ist eindeutig mit dem Schriftwort Ex 12 42 verbunden, eine Beweisstelle, auf welcher nachweislich die mit dem Passa verbundene eschatologische Heilserwartung des Spätjudentums auf breiter Front gründete. Für die Bestimmung des griechischen Begriffes παρατήρησις bei Lukas ist dieser typische theologische Hintergrund, kombiniert mit einem nicht weniger typischen Sprachgebrauch, um so aufschlußreicher, als die schon hin und wieder vermutete Übersetzung eines Aquila vorgegebenen Ur-Theodotion heute so gut wie erwiesen ist[72]: Aber auch ungeachtet dieses Tatbestandes ergibt sich, daß die Anfänge der Linie Aquila-Theodotion-Symmachus an sich schon in einer solchen zeitlichen Nähe zu Lukas stehen, daß von einem Abstand kaum mehr gesprochen werden kann[73].

παρατήρησις hat von dieser Verwendung her ohne Zweifel einen technisch-kalendarischen Sinn, sekundär wohl auch den der kultischen Observanz, auf keinen Fall aber den der esoterischen apokalyptischen Berechnung. Die eingangs abgetastete weitere Verwendung des Begriffes im außerbiblischen Sprachgebrauch spricht gleichfalls zugunsten einer solchen Festlegung für Lc 17 20.

Wenn Targum Ps.—Jonathan die vier heilsgeschichtlichen Kulminationspunkte aufzählt, in denen die Passanacht jeweils in besonderer Weise ‚beobachtet' wird, so liegt damit an sich eine theologisierte Aussage ersten Ranges vor. Indessen kann der Begriff der ‚Beobachtung' kaum abseits von der jüdischen Praxis der Kalenderbestimmung gebildet sein (vgl. syr. Didask.). Hier hat die Redeweise von der ‚Beobachtung' ihren unmittelbaren ‚Sitz im Leben'.

In welcher Form sich das Verfahren abwickelte, ist hinlänglich bekannt[74]. Am Abend des 29. eines jeden Monats versammelte sich die Kalenderkommission der Priesterschaft, um das Zeugnis der Boten entgegenzunehmen, welche unter Eid das Erscheinen des Neulichtes aussagen konnten. Der reibungslose Ablauf dieses allmonat-

---

[72] Ablehnend z. B. noch A. Rahlfs (ZNW 20, 1921, S. 182ff.). Doch vgl. K. Bornhäuser, Das Wirken des Christus, 1921, S. 305f. (Nachtrag II), dessen Vermutungen durch Pseudo-Philo, Lib. ant. bibl. IX, 3; XII, 6 und XLIX, 6 ergänzt werden können, wo ‚in victoria' bzw. ‚ad victoriam' (= למנצח; vgl. M. R. James, The Biblical Antiquities of Philo, 1917, S. 28) eine stark eschatologische Färbung hat. Vgl. aber vor allem neuerdings P. D. Barthélemy, Redécouverte d'un chaînon manquant de l'Histoire de la Septante, Revue Bibl. 60, 1953, S. 18ff.; J. T. Wevers, Septuaginta-Forschungen, in Theol. Rundschau 22, 1954, S. 136f.

[73] Vgl. auch J. Jeremias (Kittel-Friedrich, ThWb V, S. 689).

[74] Vgl. P. Fiebig, Rosch ha-schana (Mischna II.8), 1914, S. 77ff.; neuerdings vor allem J. B. Segal, Intercalation and the Hebrew Calendar (in Vetus Testamentum 7, 1957, S. 250—307), S. 259ff., 277ff.; wertvoll auch O. Gebhardt, Der Stern des Messias, Leipzig-Erlangen 1922, S. 119—124.

lichen Geschehens war wichtig genug, um ihn durch Sonderbestimmungen, welche teilweise noch auf R. Gamaliel den Alten zurückgehen, besonders aber Ausgangs des 1. Jh.s in bunter Fülle entstehen, zu sichern[75]. Für die Herausbildung einer Art Kalendernomismus in diesem Zeitraum gibt es auch sonst zahlreiche Belege[76]. Auf Grund der Zeugenaussagen wird von der Kommission das ‚Geheiligt' gesprochen und somit der neue Monat umgehend proklamiert. Daß der Festjahrbeginn mit dem Passamonat Nisan besonders sorgfältig bestimmt wurde, lag im Wesen der Sache, war nicht zuletzt auch für den planmäßigen Ablauf unbedingte Voraussetzung (Darbringung der Erstlingsgarben am 16. Nisan!)[77]. Doch wird man das rein praktische Anliegen keineswegs überschätzen dürfen. Über allem Tun stand als gestaltendes und tragendes theologisches Prinzip das Wissen um Gottes Ordnung (Ps 104 19), um seine Weisung (Ex 13 3) und wohl mehr noch um seine Verheißung (Ex 12 17 Jes 11 16 Mi 7 15)[78].

V

Freilich ist diese Verheißung in ein menschliches Schema gepreßt und eigentlich keineswegs mehr Gottes alleiniges Geheimnis. Lukas hat offenbar erkannt, daß die kalendarische Festlegung des Erlösungstermins ebenso sehr dem Geiste Jesu widerspricht wie die von ihm abgelehnte Terminberechnung esoterischer Apokalyptiker nach ‚Tag und Stunde'[79]. Er fühlte das Bedürfnis eines klaren Verdikts dieser

---

[75] Vgl. etwa Str.-B. II, S. 637 (b); P. Fiebig, Rosch ha-schana II (S. 85).

[76] P. Fiebig a. a. O. S. 20ff., 35ff.

[77] P. Fiebig a. a. O. I 3a (S. 77), 3b (S. 79), 4a (ebd.); G. Beer a. a. O. S. 56, Anm. 2.

[78] G. Dalman, Jesus-Jeschua, 1922, S. 114f. (Erg. h. 1929, S. 9). Aufschlußreich ist vor allem auch jener Segensspruch aus dem Traktat Sopherim, den P. Fiebig (a. a. O. S. 27ff.) ‚als bereits in Jesu Tagen in Palästina vorhanden und in Übung annimmt':

Gepriesen seist Du, Jahwe ...
er gab Ordnung dem Mond ...
er setzte ein Verständige,
Schriftgelehrte der Zeiten ...
denn durch sie ordnete er Zeiten, Monate und Feste;
denn es steht geschrieben: Ps 104 19 ...
Gepriesen seist Du, Jahwe,
der da heiligt Israel und die Neumonde: Ps 136 1
Wie heute in Jerusalem
wollen wir alle Gottes uns freuen und frohlocken;
Elias, der Prophet komme eilends zu uns,
der König Messias sprosse auf in unseren Tagen;
er bestimmt genau die Tage wie die Jahre ...

[79] Mt 24 36 25 13 Apc 1 7; vgl. dazu St.-B. IV, 2, S. 986ff.

Sonderform der Erwartung, welche wohl zu seiner Zeit als generelle vulgäre Überzeugung vorherrschend war. Er trat ihr entgegen, so möchten wir vermuten, indem er im Geiste der eschatologischen Erwartung Jesu (unter Verwendung vielleicht alten Materials: Lc 17 23!) die Komposition Lc 17 20f. erstehen ließ. Was den gedanklichen Zusammenhang betrifft, so ist sie zweifellos der apokalyptischen Jüngerbelehrung nicht ungeschickt vorausgestellt.

Bei Annahme eines der üblichen Streitgespräche wird Jesu Antwort völlig sachgemäß als an die Pharisäer gesprochen eingeführt. Schließlich sind vor allem sie die Träger der Passaerwartung, was die Diskussion R. Jehoschuas mit R. Eliezer eindrucksvoll veranschaulicht und auch sonst aus der rabbinischen Überlieferung überzeugend hervorgeht[80]. Die Polemik gegen die ‚Beobachtung' in Lc 17 20 richtet sich also gegen die jüdische Volkserwartung und nicht gegen ein mehr oder weniger exklusives Bemühen gewisser Außenseiter!

Etwa 100 Jahre später bietet der Brief an Diognet[81] eine Charakteristik des Judentums, welche nicht nur gleichfalls den Begriff παρατήρησις streng kalendarisch faßt, sondern ihn ebenso als für die jüdische Religion typisch bekämpft. In dieser polemischen Ausrichtung, welche hier wie dort der Einstellung eines Heidenchristen entspringt, ist die Parallele zu Lc 17 20f. besonders deutlich, hingegen findet das eschatologische Milieu des Begriffes — geht es doch um eine allgemein gehaltene Darstellung — leider keinen Ausdruck. Die Stelle lautet (cap. 4 5):

‚Daß sie (sc. die Juden) ferner beständig auf die Sterne und den Mond achten, Beobachtungen über Monate und Tage anstellen (τὴν παρατήρησιν τῶν μηνῶν καὶ τῶν ἡμερῶν ποιεῖσθαι), die Anordnungen Gottes und die wechselnden Zeiten nach ihrem eigenen Gutdünken abteilen, die einen zu Festen, die andern zur Trauerfeier, wer möchte das für einen Beweis von Gottesfurcht und nicht vielmehr von Unverstand ansehen?'[82]

Die Vermutung liegt nahe, daß diese für Lukas an sich typische antijüdische Frontstellung zugleich aus einem frühchristlichen Problem seiner Zeit resultiert. So wie nach der nationalen Katastrophe die biblizistisch fundierte Passaerwartung Anlaß zu vertiefter theologischer Besinnung bei den Rabbinern war, weil sie auf objektiver

---

[80] Es fügt sich weiter ein in die lukanische Schau des Verhältnisses von Judentum und Kirche, vgl. H. Conzelmann a. a. O. S. 124ff.

[81] Zur Herkunft und Abfassung vgl. die neuerdings von H. I. Marrou (A Diognéte, Paris 1951) vorgetragene bemerkenswerte Pantänus-Hypothese; hierzu H. v. Campenhausen in Theol. Rundschau, 1954, S. 321f.

[82] H. Schlier (Meyer VII[11], 1951, S. 144, Anm. 3) erwägt die Möglichkeit paulinischen Einflusses (Gal 4 10) wohl zu Unrecht. Die aufgezeigte prinzipielle kalendarische Fassung des Begriffes παρατήρησις im Judentum ist der Mutterboden dieses Zeugnisses. Der typisch jüdische Kalendernomismus wurde verständlicherweise von der antijüdischen Polemik, der er doch im Grunde völlig fremd war, reichlich bekämpft. Daß sich diese der Fachsprache bedient hat, leuchtet ein.

Basis die schwer getroffene Erlösungshoffnung zu garantieren vermochte, so wohl auch in der ältesten Gemeinde, welche doch noch weithin im Lehraustausch mit der Synagoge stand. In der Tat liegen mancherlei Zeugnisse dafür vor, daß die urchristliche Naherwartung von der jüdischen Passa-Eschatologie nicht unbeeinflußt blieb.

Es ist vor allem auf den von Euseb (h. e. II, 23, 6) fragmentarisch überlieferten Bericht Hegesipps zu verweisen[83]. B. Lohse hat ihn richtig gewürdigt[84]. In Gestalt der quartadecimanischen Passapraxis ist die christliche Passa-Parusieerwartung schon am Ausgang des 1. Jh.s als beherrschende Richtung innerhalb der ältesten Kirche erkennbar[85]. Irenäus, selbst der kleinasiatischen Kirche entstammend, also mit ihren Eigentümlichkeiten wohl aufs beste vertraut, weiß zu berichten, daß Johannes das Abendmahl nach quartadecimanischer Weise gehalten hat (vgl. h. e. V, 24, 16) und offenbar mit der Feier selbst eine starke eschatologische Erwartung verband (h. e. V, 24, 2—7!!). Daß diese Aussagen Anspruch auf strenge historische Glaubwürdigkeit erheben können, geht — was Lohse nicht scharf genug gesehen hat![86] — auch schon aus dem neutestamentlichen Zeugnis der Apc Joh eindrucksvoll hervor. Die Passa-Symbolik nimmt in ihrer Darlegung des endzeitlichen Ablaufs einen derart breiten

[83] GCS 9, 1, S. 166, 14ff. [84] B. Lohse a. a. O. S. 106ff.

[85] B. Lohse a. a. O. S. 89ff.

[86] Zweifel an der verdienstvollen Arbeit erheben sich vor allem auch in puncto der Erörterung der Wendung σωτήριον πάσχα (a. a. O. S. 50ff. u. a.). Entgegen Lohse wird man feststellen müssen, daß sie wohl früh für den quartadecimanischen Typus der Passafeier stehend gewesen sein dürfte (nicht also erst eine spätere irreführende großkirchliche Bezeichnung für das quartadeciman. Fest darstellt!) und die Notiz des Euseb (h. e. V. 23, 1) nicht bezweifelt zu werden braucht. Sehen wir recht, so meint σωτήριον πάσχα in besonderer Weise die ‚eschatologische (Erlösungs-)Feier' im Sinne des ὁ λαὸς σῴζεται der Passa-Homilie Melitos von Sardes (Bonner, S. 30). Sucht man nach dem jüdisch-aramäischen Äquivalent, so könnte die bezeichnende Wendung des Targums Pseudo-Jonathan (Ex 12 42) weiterführen: ליל נטיר לפורקן. σωτήριον bzw. σωτηρία steht im Sinne der eschatologischen Ex 12-Parallele Jes 52 10-12 (LXX) (vgl. auch Str.-B. I, S. 86). Erst im Zuge der allgemeinen Verweltlichung der Kirche und ihrer Theologie sowie unter dem Eindruck der Parusieverzögerung wurde die Wendung ‚soterion pascha' enteschatologisiert: sie bezeichnet dann allgemein das Karfreitags- und Osterfest! (vgl. B. Lohse a. a. O. S. 55). Die ältere eschatologische Färbung des Ausdrucks ‚soterion pascha' könnte noch sehr gut auch Justin, Dial. c. Tr. 111, 3 bewahrt haben: ‚Gleichwie aber das Blut des Passa jene in Ägypten rettete (ἔσωσεν), so wird auch das Blut Christi jene, die zum Glauben gekommen sind, aus dem Tode erlösen (ῥύσεται)'; vgl. auch Dial. c. Tr. 72, 1 (τὸ πάσχα ὁ σωτὴρ ἡμῶν . . . ἐλπίσωμεν ἐπ' αὐτόν, eine Glosse an der Stelle Esr 6 19f., welche auch Lactanz, Inst. IV, 18, 22, bietet. Wie man Justin entnehmen könnte, muß sie nicht unbedingt von christlicher Hand stammen). Nach A. Hilgenfeld a. a. O. S. 294, konnte bereits das jüdische Passafest ein σωτήριον genannt werden, was bedeutet, daß sich auch für das älteste urchristliche Verständnis der Sinn der (eschatologischen) Erlösungsfeier als nächstliegender ergibt. *Sie war also terminmäßig kein Gedächtnis des letzten Mahls Jesu!*

Raum ein, daß sich die Schlußfolgerung nicht umgehen läßt, der Apostel datierte die Parusie Christi auf die Nacht des 14. Nisan — ein Tatbestand, der zum Schaden der Johannesforschung bis heute noch nicht genügend gewürdigt wurde![87]

Man muß sehen, daß Johannes bis in Details hinein auf der Passanacht-Schilderung der Sap. Sal. (cap. 18!) aufbaut. Wir vergegenwärtigen uns den Text:

14 ἡσύχου γὰρ σιγῆς περιεχούσης τὰ πάντα
καὶ νυκτὸς ἐν ἰδίῳ τάχει μεσαζούσης[88]
15 ὁ παντοδύναμός σου λόγος ἀπ' οὐρανῶν ἐκ θρόνων βασιλείων
ἀπότομος πολεμιστὴς εἰς μέσον τῆς ὀλεθρίας ἥλατο γῆς
ξίφος ὀξὺ τὴν ἀνυπόκριτον ἐπιταγήν σου φέρων
16 καὶ στὰς ἐπλήρωσεν τὰ πάντα θανάτου
καὶ οὐρανοῦ μὲν ἥπτετο, βεβήκει δ' ἐπὶ γῆς.

Kap. 18 15[89] erscheint an den wichtigen Stellen Apc 1 16 und 2 12 übernommen, wie überhaupt das großartige Bild der Christusvision, welche den Eingang des Buches markiert, von jenem Kapitel der Sap. Sal. her gestaltet sein dürfte[90]. Aber das ist noch das wenigste! Die großartige Vision von der Wiederkunft des Herrn (cap. 19 11ff.) erweist sich als bis in den Wortlaut hinein von derselben Passanacht-Schilderung der Sap. Sal. her entworfen und ausgeführt[90a]. Nicht nur, daß der wiederkehrende Christus auch hier mit der ῥομφαία ὀξεῖα geschildert wird (Sap. Sal. 18 15a Apc 19 15), sondern sogar das Logos-Schema ist expressis verbis beibehalten: καὶ

[87] Man vergleiche neuerdings wenigstens G. Bertram, Praeparatio Evangelica in der Septuaginta (Vetus Testamentum 7, 1957, S. 225ff.), S. 240 ‚Sap. 18, 14ff. . . . sind hier die Züge des Christus als des Weltenrichters erfaßt, wie sie vor allem in der Offenbarung Joh 19 11ff. in apokalyptischer Schau zur Darstellung kommen'. Daß diese Züge hier wie dort gleichbleibend fest an das Passanacht-Schema gebunden sind, darf aber keineswegs unbeachtet bleiben! Schon Bousset (Meyer XVI[6], 1906) hat in diesem Falle nicht genügend scharf gesehen.

[88] Noch für die quartadecimanische Passa-Praxis behauptet dieser Terminus seine Sonderstellung. Epiphanius weiß tadelnd von den Audianern zu berichten: φάσκουσιν . . . τὴν ἀγρυπνίαν φέρειν μεσαζόντων τῶν Ἀζύμων (Adv. haer. 70, 10, 6 ed. Holl S. 243, 21f.; nach B. Lohse a. a. O. S. 48). Die Kontinuität der Überlieferung dieses Elements wird offenbar gleichfalls durch die Passahaggada gesichert: ויהי בחצי הלילה (Ex 12 29; vgl. N. N. Glatzer a. a. O. S. 86ff.; E. D. Goldschmidt a. a. O. S. 90ff.).

[89] Die vorchristliche Abfassung dieses Abschnittes steht fest, vgl. Kautzsch I, S. 476ff.; Schürer III, S. 508ff. Wenn das Ansehen der Sap. Sal. in der frühen Kirche so groß war, so kann sich dies doch nur aus einem unmittelbaren Lebensinteresse daran erklären (etwa dem eschatologischen!).

[90] Vgl. auch G. Ziener, Joh-Evgl und urchr.Passafeier, Bibl. Ztschr. 1958, S. 263ff.

[90a] Zu Unrecht geriet u. E. in Vergessenheit G. Kuhn, Beiträge zur Erklärung des Buches der Weisheit, in ZNW 28, 1929, S. 334ff., 336: ‚Die beiden Stellen sind einander so ähnlich, daß man kaum anders kann, als einen literarischen Zusammenhang anzuerkennen'.

κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (Sap. Sal. 18 15a: Apc 19 13)[91]. Weiter entsprechen sich das Hervorstürmen ‚aus dem Himmel' (Sap. Sal. 18 15: Apc 19 11) in Richtung der Erde (Sap. Sal. 18 16: Apc 19 19f.) und die Betonung der kämpferischen Haltung (Sap. Sal. 18 15: Apc 19 15. 21). Von der Passanacht weiß auch der Targumist (Frag. Tg. Ex 12 42, 15 18) zu berichten: *Mose wird aus der Wüste erstehen. Der Messias wird aus Rom(?) erstehen. Jener wird führen an der Spitze einer Wolke und dieser wird führen an der Spitze einer Wolke. Die Memra Gottes wird dazwischen führen*[91a]. Sowohl Sap. Sal. wie Apc betonen die Eile des sich anbahnenden Gerichtes (vgl. Sap. Sal. 18 14: Apc 1 1 22 6 2 16 3 11 22 7 12 20). Von dem spätjüdischen Ex 12-Schema abgesehen, finden sich darüberhinaus direkte Aussagen vom ‚Mahl des Lammes', welches wie am Tage der Einsetzung in Ägypten unter dem Aspekt von Erlösung und Gericht steht (Apc 19 9 19 17). Splitter einer systematisch durchgeführten Passa-(Lamm-)Symbolik finden sich darüber hinaus in der Apoc mehr als genug (Apc 3 20 5 6 und 4 4 u. a.)[92]. Schließlich sei noch auf einen weiteren Tatbestand aufmerksam gemacht. Die Notiz Apc Joh 19 12 καὶ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ διαδήματα πολλά, ἔχων ὄνομα γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός . . . kann ein an Sap. Sal. 18 24 fortgebildetes Motiv darstellen. Was hier von (dem namentlich nicht genannten!) Aaron ausgesagt wird (καὶ μεγαλωσύνη σου ἐπὶ διαδήματος κεφαλῆς αὐτοῦ), konnte Johannes sehr leicht auf Christus als den Hohenpriester der Endzeit übertragen (vgl. auch die Übereinstimmungen in der Schilderung des Gewandes: Sap. Sal. 18 24; Apc 19 13. 16). Der Unterschied zwischen Sap. Sal. und Apc besteht eigentlich nur darin, daß letztere von ‚vielen Diademen' auf dem Haupte des Christus victor spricht. Was hier aber zunächst als ein Argument gegen unsere Vermutung erscheint, ist in Wahrheit gerade ihre Bestätigung. Ein vielgliedriges Diadem ist als Emblem in der politischen Umwelt unbekannt, wohl aber beschreibt Josephus den Kopf- und Stirnschmuck des zeitgenössischen Hohenpriesters als: στέφανος χρύσεος ἐπὶ τριστιχίαν κεχαλκευμένος. Dazu: ‚Vorne an der Stirn sind keine Knöpfe, sondern ist ein goldenes Blech angebracht, worin der Name Gottes mit hebräischen Buchstaben eingestanzt ist' (ant. III, 172. 178[93] de bello iud. V, 235).

---

[91] Auf keinen Fall liegt mit dieser Stelle Apc Joh 19 13 ein Widerspruch zu 19 12 vor, was noch W. Boussets Annahme war (Meyer XVI[6], 1906, S. 431; nicht anders Th. Zahn, KzNT XVIII[1/3], 1926, S. 586): ‚Daß hier der Name des Messias doch genannt wird, steht in eigentümlichem Mißverhältnis zu der Betonung des unbekannten Namens vorher'. Die Vorstellung ist die, daß der Messias auf seinem hohenpriesterlichen Stirnschild den Namen Gottes stehen hat! Darüber noch im folgenden.

[91a] Vgl. dazu M. Black, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, 1954[2], S. 173f., der *mrwmh* = ‚von Rom' aus ursprünglichem *mmrwmh* = ‚von der Höhe' erklären möchte, wofür grundsätzlich der Kontext spricht. Damit wäre eine hochinteressante Kontamination von Passa-Erwartung und Menschensohn-Messianologie nach Dan 7 13 (s. Joh!) gegeben. In Cod. Neof. I fehlt die Messias-Rom-Aussage.

[92] Vgl. E. Stauffer, Jesus, Gestalt und Geschichte, 1957, S. 104, 163, Anm. 101.

[93] B. Niese I, S. 145. Vgl. auch R. Delbrück, ZNW 41, 1942, S. 142ff.

Letztere Eigentümlichkeit, auf die auch Sap. Sal. 18 24 Bezug nimmt, weist Apc 19 12 eindeutig in Richtung einer angestrebten Hohenpriestersymbolik. Und das ist verständlich: der Retter der Passanacht ist primär eine priesterliche Gestalt und keine königliche, obwohl er der »Herr aller Herren« ist. Für den ganzen Abschnitt ist so die Abhängigkeit von der auf Ex 12—13 beruhenden midraschartigen Ausführung über die Passanacht in Sap. Sal. 18 mit Händen zu greifen. Wenn aber schon Johannes selbst an dieser gut jüdischen Überlieferung festhielt[94], wie kann man dann für die kleinasiatische Kirche des 2. Jh.s etwas anderes erwarten[95]. Daß Klein-

---

[94] Bekanntlich war auch Johannes Träger des Petalon (Euseb. h. e. II, 3, 4ff.: Epiphan. haer. 29, 4, 78, 14). Interessanterweise erwähnt Polykrates dieses Emblem ausgerechnet im Zusammenhang mit den Passastreitigkeiten: ‚Johannes ... der (Hoher-)Priester war und das πέταλον trug' (hat die Wiederkunft des Herrn am 14. Nisan erwartet). Auch die Schilderung der Passanacht nach Sap. Sal. 18 läßt v. 24 das Diadem des Hohenpriesters Aaron trotz des dabei entstehenden biblischen Anachronismus nicht unerwähnt, denn ‚davor wich der Verderber zurück'. Ähnliche Überlegungen mag Johannes mit dem Stirnschild des zum Endsieg ausziehenden Christus verbunden haben (Apc 19 12). Unmittelbare Beziehungen zur Passanacht-Symbolik liegen auch an dieser Stelle vor. Das Petalon kann auf diesem eigentümlichen Hintergrund nicht mehr nur Zeichen der prophetischen und priesterlichen Würde sein (E. Stauffer, Theologie d. NT, Anm. 68; E. Bammel, ThLZ 1954, Sp. 356), sondern es ist womöglich auch — was die Sap. Sal. expressis verbis andeutet — eschatologisches Schutzemblem.

Ob auch Johannes als Träger des Petalon ähnliche Gedanken damit verband? Die Frage muß gestellt werden, auch wenn wir sie nicht beantworten können. Der bemerkenswerte Dreiklang Passa-Petalon-Apotropaicum (hier vor allem reinigendes Objekt) ist darüber hinaus in der Mischna (nach Ex 28 36) verarbeitet; vgl. Pesachim VII 7a (ed. G. Beer, 1912, S. 163): ‚Das Pascha, dessen Blut gesprengt ist und nachher wird bekannt, daß es unrein ist, macht das Stirnblatt wohlgefällig.' — Jedenfalls liegt für die Ausführungen Polykrates bei dem so gegebenen Hintergrund die Folgerung nahe, daß Johannes, der im Vollsinne ‚Priester' doch erst in der kultischen Feier ist, das Petalon bei dieser Gelegenheit trug: als urchristliche Feier κατ' ἐξοχήν kommt zu seiner Zeit aber wiederum nur die eschatologisch gespannte Abendmahlsfeier quartadecimanischen Stils in Frage.

[95] B. Lohse a. a. O. S. 78ff. — Der durch Hippolyt, Comm. in Dan. IV, 19 (ed. N. Bonwetsch, S. 233f.) erzählte Fall einer enttäuschten allzu sicheren Parusiedatierung des Vorstehers der Gemeinde zu Pontus setzt womöglich gleichfalls die quartadecimanische Erwartung voraus (vgl. v. 3. 7!). Der Beginn (!) des neuen Jahres sollte die Erlösung bringen! D. h. doch der Monat Nisan. Vgl. hierzu Pesiqt 28 (185b), Ber. R. 63 (132b), Schem. R. 15 (33a), Vaj. R. 30 (84a), wo nach Maßgabe von Ex 12 2 überliefert wird: ‚Es komme Gott, der erster heißt, und baue das Heiligtum, das erstes heißt, und strafe Esau, der erster heißt, und bringe den Messias, der erster heißt, im ersten Monat'. Daß die quartadecimanische Feier in hohem Maße mit der Erwartung der Parusie verbunden war, hält W. G. Kuhn, Rez. von B. Lohse (op. cit.), in ThLZ 81, 1956, Sp. 683, für fraglich. Dies ist aber zweifellos ein sicher aus den Quellen erschließbarer Tatbestand, wofür unsere Untersuchung den eindeutigen Beweis zu erbringen hofft.

asien die Heimat der Quartadecimaner ist, leuchtet bei dieser Lage der Dinge ohne weiteres ein. Welch intensive eschatologische Hoffnung muß aus dem Begriff der ‚Nacht der Beobachtung' in diesem Raum der Kirche immer wieder herausgehört worden sein! Daß der Begriff eine Schlüsselstellung in der Passa-Terminologie jenes Raumes einnahm, ließe sich folgern, auch wenn kein ausdrücklicher Beleg hierüber bekannt wäre. Tatsächlich bezeugt ihn aber die judenchristlich-kleinasiatische Epistola apostolorum expressis verbis als Terminus technicus, der selbstverständlich auch für die eigene nächtliche Mahlfeier mit übernommen wurde[96].

Sollte Lukas über diese in Kleinasien von höchster Instanz aus gepflegte Erwartung betreffs der νὺξ παρατηρήσεως im unklaren gewesen sein? Nichts ist wohl unwahrscheinlicher! Schließlich trägt er mit der eschatologischen Paränese ‚Lasset eure Lenden umgürtet sein!' selbst einem der Passa-Symbolik entstammenden Element Rechnung (12 35; vgl. auch Eph 6 14 I Ptr 1 13; wörtlich nach Ex 12 11!)[97]. Aber dieses Element ist eben der Terminfrage gegenüber gänzlich neutral und so bedeutet sein Vorkommen kaum etwas gegen die für ihn cap. 17 20f. vermutete Absage an die Passa-Erwartung, welche wie im Judentum so auch in der Kirche seiner Zeit allem Anschein nach eine dominierende Stellung inne hatte.

VI

Die für παρατήρησις erarbeitete Bedeutung ‚Beobachten' erscheint nicht zuletzt auch von der nachweisbar ältesten Bezugnahme auf Lc 17 20a her berechtigt. Sie findet sich in dem nur äthiopisch überlieferten Teil der Petrusapokalypse (S. Grébaut, Littérature éthiopienne Pseudo-Clémentine, in Revue de l'orient chrétien Bd. 15, 1910, S. 199, 18f., fol. 131 r⁰b). Die in Ox. Pap. 654, 3 vorliegenden Exzerpte des ägyptischen Hebräerevangeliums beziehen sich zwar auf unseren Abschnitt (s. o. Anm. 5), bieten aber das in unserer Untersuchung herausgestellte Versstück nicht (E. Klostermann, Apocrypha II³, Lietzmann, KlT 8, 1929, S. 20; J. Jeremias, Unbekannte Jesusworte, 1956³, S. 20). Die Ausführungen der Petrusapokalypse lauten (nach H. Duensing, Ein Stücke der urchristlichen Petrus-

[96] Epist. ap. cp. 15 (Kopt.) vom Passa: ‚er (sc. ein Jünger) wird eine Nacht des Wachens mit (euch) zubringen' (ed. Duensing, KlT 152, 1925, S. 13) (vgl. B. Lohse a. a. O. S. 81).

[97] Vgl. überhaupt die Vorstellung vom Kommen des Herrn zur Nachtzeit; hierzu G. Bornkamm, Die Verzögerung der Parusie (In memoriam E. Lohmeyer, 1951, S. 116ff.). Es ist, selbst wenn unpassend, Prämisse der Gleichnisbildhälfte. E. Gräßer a. a. O. S. 122, spricht für Lc 12 35 von einem zum Ausdruck gebrachten ‚Lichtmotiv'. Es scheint weiterführender, auf die hier niedergelegte Passa-Symbolik den Ton zu legen. Entsprechendes gilt wohl von Mt 25 6 (zu μέσης νυκτός vgl. oben Anm. 88; zu κραυγή vgl. Ex 11 6 und die quartadec. Trad. bei Afrah. hom. 6, 6; Meth. Symp. 143). Auch das eschatologische Tür-Motiv (Mc 13 29 Mt 25 10 Lc 13 25 Jac 5 10) entstammt sehr wahrscheinlich der Passa-Erwartung und ihrer Symbolik, vgl. unsere Ausführungen Anhang I.

apokalypse enthaltender Traktat der äthiopischen Pseudoklementinischen Literatur, in ZNW 14, 1913, S. 66):

‚Und unser Herr antwortete uns, indem er zu uns sagte: »Gebt acht, daß man euch nicht verführe und daß ihr nicht Zweifler werdet und anderen Göttern dienet. Viele werden kommen in meinem Namen, indem sie sagen: Ich bin Christus! Glaubet ihnen nicht und nähert euch ihnen nicht. Denn die Parusie des Gottessohnes wird nicht offenbar sein, sondern wie der Blitz, der scheint vom Osten bis zum Westen, so werde ich kommen auf der Wolke des Himmels mit großem Heer in meiner Herrlichkeit; indem mein Kreuz vor meinem Angesicht hergeht, werde ich kommen in meiner Herrlichkeit; indem ich siebenmal so hell wie die Sonne leuchte, werde ich kommen in meiner Herrlichkeit mit allen meinen Heiligen, meinen Engeln . . .'.

H. Duensing (a. a. O. S. 66, Anm. 5) merkt zu den für uns wichtigen Worten an, daß der Sinn nur sei: ‚die Parusie ist unbekannt, so unberechenbar wie der Blitz'. So sicher kann dies aber keineswegs behauptet werden! Die vorhandenen Wiedergaben veranschaulichen die Diskrepanz der Meinungen. S. Grébaut, der seiner verdienstvollen Edition eine Übersetzung beigegeben hat, bietet: ‚En effet, la venue du fils du Seigneur n'est pas connue', H. Weinel (bei E. Hennecke, Ntl. Apokryphen, 1924², S. 318): ‚Denn die Wiederkunft des Gottessohnes geschieht nicht mit äußerlichen Gebärden' und schließlich H. Daniel-Rops (Die apokryphen Evangelien des NT, 1956, S. 242): ‚In Wahrheit kennt keiner das Kommen des Menschensohnes. Doch wie der Blitz aufleuchtet . . .'.

Eine nähere Beschäftigung mit dem so verschieden übersetzten äthiopischen Text läßt zu dem Ergebnis kommen, daß tatsächlich, was H. Weinel erstmals klar herausgestellt hat, eine Anspielung auf Lc 17 20 vorliegt, daß aber seine Wiedergabe seit S. Grébaut immer freier und damit unzuverlässiger wurde. Die entscheidende Form lautet: 'ījĕt'āwăq, Refl. Pass. Zielst. mit Neg. von 'āqă (‚*servare, observare*'), ein Verbum, das sich mit der Wurzel 'qb (Lc 17 20 Ex 12 42) eng berührt (so A. Dillmann, Lexicon Linguae Aethiopicae, 1865, Sp. 996). Vom sprachlichen Tatbestand aus möchten wir daher den Inhalt des Satzes näher präzisieren: ‚Tatsächlich wird die Ankunft des Sohnes Gottes nicht beobachtbar (mit Augen feststellbar) sein, denn wie der Blitz, der vom Osten bis zum Westen aufstrahlt, werde ich kommen . . .'.

Diese Übersetzung wird durch den sachlichen Zusammenhang bestätigt, wird zugleich auch durch die bei den bisherigen Versuchen entstandenen Schwierigkeiten als vorzuziehende Lösung nahegelegt. Der Sinn, die Ankunft Christi ‚werde nicht offenbar sein' oder geschehe ‚nicht mit äußerlichen Gebärden' erweist sich offen als unpassend, denn ebendies wird doch ausführlich geschildert. Die Pointe der Aussage kann aber ebensowenig die Unberechenbarkeit der Parusie sein. Das genannte äthiopische Verbum hat einwandfrei die Bedeutung des Sichtbar-seins, des Schauens und des Augenfällig-erkennbaren, nicht aber jene des Berechnens, auch nicht im weiteren Sinne des Wortes. Indem H. Duensing von dieser Möglichkeit Gebrauch machte, schwebte ihm zweifellos die verbreitete, oben bereits als unrichtig erkannte Auslegung von Lc 17 20 vor. Wohl aber verlangt auch der Zusammenhang die Übersetzung mit ‚beobachten'. Abgelehnt wird der irrige Standpunkt, man könne die Wiederkunft nach üblicher Weise schauen und etwa aus der Distanz eines Zuschauers heraus

betrachten. Das Bild von dem aufstrahlenden Blitz scheint weniger die Plötzlichkeit des Parusiegeschehens herauszustellen (wie in Lc 17 24), als vielmehr das Geblendet-sein der Augen. Die Wiederkunft Christi wird als Lichterscheinung ohne Beispiel stattfinden. Grell wie ein Blitzstrahl wird der Himmel aufleuchten, Christus selbst wird siebenmal heller als die Sonne scheinen, der Glanz der himmlischen Heerscharen wird das Firmament überziehen (vgl. das dreimalige ‚in meiner Herrlichkeit'!). Dieser ausgesprochen auf das Schauen des Auges abgestimmten Schilderung vermag unsere Übersetzung in besonderer Weise gerecht zu werden.

Zugleich aber ergibt sich: Hat auch die Petrusapokalypse den Begriff des ‚Beobachtens' übernommen, so doch nicht als speziell kalendarischen Terminus im Sinne einer Absage an die Passaerwartung. Die ursprüngliche Auffassung des Lukas ist unberücksichtigt geblieben. In der Tat überrascht dies nicht! Nach Sozomenus (h. e. VII, 19) gehörte nämlich noch zu seiner Zeit die Petrusapokalypse zur kanonischen Literatur einiger quartadecimanischer Gemeinden Palästinas, und er weiß sogar zu berichten, daß sie alljährlich während der nächtlichen Passafeier verlesen wurde. Ihres ausgesprochen eschatologischen Inhaltes wegen war sie hierzu freilich hervorragend geeignet. Das Zeugnis könnte zugleich Licht auf die gottesdienstliche Verwendung der Apoc Joh in der kleinasiatischen Kirche werfen. Die Bedenken, welche in der römischen Gemeinde Ende des 2. Jh.s laut wurden (Canon Muratori Z. 71ff.: *apocalypse etiam iohanis et petri tantum recipimus quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt*), dürften durch das allgemeine Mißtrauen gegen die Quartadeczimaner mit motiviert sein. Möchte man so die quartadecimanische Herkunft der Petrusapokalypse folgern (nach W. Michaelis, Die Apokryphen Schriften z. NT, 1956, S. 474, etwa um 135 n. Chr. verfaßt), dann ist natürlich auch die leichte Verschiebung der ursprünglichen Intension von Lc 17 20 nächstliegend erklärt.

VII

Wir kommen zu dem Ergebnis:

Lc 17 20f. wird man in Antithese zu dieser kalendarischen Fixierung des Parusietermins geschrieben sehen müssen. Widersprach sie nicht eindeutig dem jesuanischen Axiom von der Plötzlichkeit des Kommens des Reiches Gottes? Stand sie schließlich nicht ebenso klar der besonderen geschichtstheologischen Schau des Evangelisten entgegen, welche, mit dem Problem des immer handgreiflicher werdenden Tatbestandes der Verzögerung ringend, bestrebt war — übertrieben formuliert —, Christus zur ‚Mitte der Zeit' zu machen? Die Klarlegung des bisher so gut wie nicht beachteten Bedeutungsinhalts von παρατήρησις hat zu einem derart eindeutigen Ergebnis geführt, daß wir unserer Erklärung des Abschnitts ein überdurchschnittliches Maß an Wahrscheinlichkeit zusprechen können. Nicht in Frontrichtung gegen eine esoterische apokalyptische Berechnung des Endes, sondern in einer solchen gegen die Passafest-gebundene Vulgärerwartung hat Lukas wohlüberlegt Lc 17 20f. der eschatologischen Belehrung v. 22-37

vorgeordnet, so wie er auch die wohl ähnlich motivierte Notiz cap. 19 11 dem Gleichnis von den anvertrauten Minen (19 12-27) vorangestellt hat[98].

Zum Schlusse dieser Untersuchung können wir noch feststellen, daß bei der vorgeschlagenen Erklärung der Stelle im Unterschied zu den bisherigen Versuchen alle Schwierigkeiten von v. 20b entfallen. Auf die Richtigkeit der von Lukas konstruierten Frontrichtung der Antwort Jesu gegen die Pharisäer haben wir oben (S. 175) bereits verwiesen. Hinzu kommt, daß μετὰ παρατηρήσεως nicht mehr einfach als Aussage über das bloße ‚Wie' des Kommens der Gottesherrschaft verstanden werden kann (vgl. aber oben S. 160). Die Wendung meint ja nicht nur den menschlichen Akt des Beobachtens von Himmelszeichen oder Zeichen der Zeit, sondern ist in diesem Zusammenhang eigentümlicher Passafest-Terminus: das Reich Gottes kommt mit der von Jahr zu Jahr eingehaltenen ‚Nacht der Beobachtung', kommt nicht mit der üblichen Passa-Erwartung, sondern ist grundsätzlich schon mit Christus angebrochen. Temporaler und modaler Sinn verschmelzen in dem Begriff παρατήρησις, der hier als Typus für eine bestimmte Art der Erwartung steht, so daß nicht nur die Frage πότε, sondern auch die Präposition μετά ihre Berechtigung hat.

(Abgeschlossen am 20. 8. 1957)

Anhang I

Passa-Schicksale und Passa-Erwartung

Bei Juden und Christen wurde das Passa weithin als ein Fest gefeiert, mit dem sich eine besondere Erwartung auf Erlösung verband. Die eschatologischen Hoffnungen haben sich nicht erfüllt. Im Gegenteil, die Geschichte des Passa-Festes in den ersten Jahrzehnten und Jahrhunderten christlicher Zeitrechnung stellt sich den Augen des Historikers als ein bitteres Kapitel menschlichen Versagens und menschlichen Leidens dar. Der Tod Jesu am Passarüsttag[98a] verbindet Judentum und Urkirche auch historisch gesehen zu einer Gemeinschaft, deren Hoffen sich schicksalhaft immer wieder auf den Termin des Passa-Festes richtete.

Einige markante Beispiele — zunächst aus dem Raum des Früh- und Urchristentums — sollen im folgenden aufgeführt werden. Mögen sie verschiedentlich auch schon gewürdigt worden sein, in eine Übersicht gestellt sind sie imstande, die Bedeutung des mit unserer Untersuchung angeschlagenen Themas wohl in besonderer Weise zu beleuchten.

---

[98] Vgl. E. Gräßer a. a. O. S. 115f., 195 (dort nähere Literaturhinweise).

[98a] Vgl. unten Anhang II.

Von einem Martyrium ‚gerade am Sonntag der Auferstehung unseres Erlösers', geschehen in Cäsarea während der Verfolgungszeit 303 bis 311, berichtet Euseb (De mart. pal. 7,1f.).

Die Darstellung der Acta Pauli, verfaßt zwischen 190 und 200 n. Chr. in Kleinasien (quartadecimanisch?), setzt die Verurteilung des Apostels in Ephesus auf die Zeit der (zu Ostern) beginnenden Pentekoste: ‚die Brüder aber, da die Pentekoste war, klagten nicht und beugten nicht die Knie, sondern beteten voll Freude (stehend)' (1,30ff.). Die Bildung der legendären Erzählung nach Analogie von Dan 6 und Act 12 ist besonders deutlich.

Verschiedene Indizien sprechen dafür, daß der Presbyter Pionius mit einigen anderen Christen aus Smyrna unter der Regierung des Decius an einem Passafest den Märtyrertod starb[99]. Seine Gemeinde war bekanntlich seit ältester Zeit eine Hochburg des Quartadecimanismus. Einige auffallende eschatologische Anklänge in der sonst betont erbaulich gehaltenen Schilderung des Martyriums finden womöglich von diesem Hintergrund her die nötige Erklärung[100].

In Bischof Polykarp von Smyrna besaßen jene Märtyrer bereits einen Vorläufer standhaften Bekenntnisses. Auch terminmäßig, denn nach Darstellung seiner Akte starb er wahrscheinlich am ersten Passa-Festtag[101], so daß er Gott danken konnte, gerade ‚dieses Tages und dieser Stunde' gewürdigt worden zu sein[102]. Vermutlich fällt sein Sterben in das Jahr 166 n. Chr.[103].

---

[99] A. Hilgenfeld, Der Paschastreit der alten Kirche, 1860, S. 247ff. Vgl. Mart. Pionii (ed. G. Krüger, Ausgew. Märtyrerakten, 1929, S. 46) II, 1; III, 1 (λαβόντων ἄρτον ἅγιον καὶ ὕδωρ); III, 6 (διὰ τὸ εἶναι μέγα σάββατον).

[100] Mart. Pionii IV, 17. 24; XII, 9; XXI, 4.

[101] A. Hilgenfeld a. a. O. S. 234—247. Vgl. Mart. Polyc. I, 2; V, 1 (Passafasten!); VIII, 1 (ὄντος σαββάτου μεγάλου); XIX, 1; XXI, 1.

[102] Mart. Polyc. XIV, 2.

[103] Ein Termin, der heute im allgemeinen nicht mehr bevorzugt wird, vgl. B. Altaner, Patrologie, 1958[5], S. 89 (‚wahrscheinlich am 22. Februar 156'), neuerdings aber durch W. Telfer, The Date of the Martyrdom of Polycarp, in Journal of Theol. Studies, 1952, S. 79ff. (S. 83: ‚The date A. D. 168 thus seems to avoid acute difficulty. It allows a reasonable interval between the visit to Anicetus and the martyrdom, and permits us to interpret the rashness of Quintus as a premonition of what was soon to emanate from Phrygia'), grundsätzlich eine Stütze erfahren hat. Unser Ansatz beruht auf A. Hilgenfelds Überlegung (S. 249, Anm. 3): ‚Setzt man den Tod des Pionius, wie man nach der Angabe der Konsuln tun muß, in das J. 250, so waren gerade 84 Jahre seit dem Tode Polykarps verflossen, so daß nach dem 84 jährigen Zyklus für das Paschafest derselbe Monatstag wiederkehren mußte'. In Euseb, h. e. IV, 15, 46 (ὑπὸ τὴν αὐτὴν περίοδον τοῦ χρόνου) liegt m. E. eine Bestätigung hierfür vor. Die zitierte Angabe stellt aller Wahrscheinlichkeit nach die Ursache für die irrtümliche Zusammenlegung des Mart. Pionii und Mart. Polyc. dar (so bekanntlich auch in der Chronik des Euseb.). ‚Periode' steht im eigentlichen Sinn für den ‚Zyklus' und zwar in diesem Zusammenhang für den 84jährigen (vgl. L. Ideler, Hb. d. math. u. techn. Chronologie, I 1825, S. 71f. 571). Da auch der Begriff des ‚großen Sabbats' ziemlich eindeutig ist (er meint die Kongruenz von Sabbat und 15. Nisan,

Aber schon Johannes, der Lehrer des Polykarp und Kronzeuge aller Quartadecimaner, schrieb die Offenbarung nach ihrem Selbstzeugnis als ‚Mitgenosse in der Trübsal' und zwar zur Osterzeit (1 9). Der mit der Situationsangabe genannte Termin, nämlich ‚Tag des Herrn', meint doch gewiß nicht nur irgendeinen gewöhnlichen Sonntag (wie merkwürdig unpräzis plötzlich!), sondern den 16. Nisan. Das erhärtet der älteste Sprachgebrauch von ἡ κυριακή bis zur Gewißheit[104] und nicht zuletzt die die Kapitel 1 bis 22 gestaltende Passatheologie der Apocalypse[105]. ‚Unser Herr, komm!' — das ist die Bitte, welche in Besonderheit zur Eucharistiefeier der Passanacht gehört (Did 10, 6), so spricht man in zuversichtlicher Gewißheit vor dem nahen Passafest (I Cor 16 23 5 7 16 8) und erst recht im heiligen Erleben der eschatologischen Dimension des Festes während der Osterzeit selbst (Apc 22 20)[106].

Johannes und Polykarp werden im Schreiben des Polykrates von Ephesus an Viktor von Rom für die quartadecimanische Praxis und Passa-Erwartung ins Feld geführt[107]. Außer ihnen noch verschiedene ‚Zeugen' aus Asia (auffallenderweise z. T. recht niederer Stellung!), was zur Vermutung Anlaß gibt, es handle sich zumindest bei einigen von ihnen um Märtyrer, deren Schicksal sich ebenfalls in den Tagen des Passa erfüllte[108]. Eine willkommene Bestätigung liefert Euseb h. e. IV, 26, 3.

---

vgl. Joh 19 31), erweist sich kalendarisch das Jahr 166 n. Chr. bei weitem als die bestbezeugte Datierung des Martyriums. Mit Recht zieht es H. v. Campenhausen neuerdings näher in Betracht, wobei sich die letzten Zweifel wohl auf Grund unserer Darstellung in Anm. 108 beseitigen.

[104] Auch Euseb, mart. pal. 7, 1 (B) steht Kyriake für den ‚Ostertag'. Did 14, 1 wirft Fragen auf. Die stark eschatologische Ausrichtung läßt aber auch hier an die österliche Feier als ‚pattern' denken. Vgl. dazu auch Euseb, h. e. V, 23, 2. κυριακή als Begriff für den christlichen Sonntag überhaupt, stellt — was allgemein bekannt ist — eine sekundäre Fortentwicklung dar. Für die Zeit der Apocalypse liegt diese natürlich grundsätzlich schon vor, doch kann sich der Verfasser sehr wohl des speziellen Sprachgebrauchs bedient haben.

[105] Vgl. unsere obigen Ausführungen zur literarischen Abhängigkeit von dem Passa-Midrasch Sap. Sal. 18. Wir tragen nach, daß Apc 3 20 die verbreitete Passa-Sitte des Öffnens der Türe voraussetzt, was die Bereitschaft für die kommende messianische Erlösung anzeigen soll, zur Sache vgl. G. Dalman, Jesus-Jeschua, Erg. h. 1929, S. 10. Das hohe Alter dieser bei den Rabbinen bezeugten Gewohnheit, steht außer Frage. Vgl. unsere Ausf. Anm. 110 und 121.

[106] Vgl. J. Behm, in Kittel-Friedrich, ThWb III, S. 736, W. Foerster, ebda S. 1094. Daß die Formel in besonderer Weise mit der Feier und Erwartung der Passanacht verbunden zu sehen ist, wird man aus der zeitlichen Passa-Orientierung von I Cor und Apc zwangsläufig folgern müssen. Zur Sache nimmt ausführlicher Stellung E. Gräßer a. a. O. S. 50ff.

[107] Euseb, h. e. V. 24, 2—7.

[108] Daß es Polykrates auch nicht darum geht, eine möglichst große Zahl von Märtyrern der kleinasiatischen Kirche anzuführen, müssen wir betonen. Nach Mart. Polyc. XIX, 1 war Polycarp allein in Smyrna bereits der zwölfte Blutzeuge! Das besondere Interesse an seinem Tode hat seinen Grund in dem von uns erarbeiteten Tatbestand: ‚Er war nicht nur ein ausgezeichneter Lehrer, sondern auch

Betrachten wir schließlich noch die Erzählung Hegesipps über den Tod des Herrenbruders Jakobus[109], so kann dem klaren Wortlaut nach kein Zweifel darüber bestehen, daß er in besonderer Weise als ein Opfer der Passa-Erwartung galt[110]. Josephus äußert sich über die Hintergründe seines Todes nicht näher[111], so daß wir in diesem Punkt auf die Darstellung des Hegesipp, welche freilich manche Fragen offen läßt[112], gewiesen sind.

In den skizzierten Fällen spinnen sich, wenn auch nicht immer ganz durchsichtig, Fäden zwischen Todesschicksal und Passafest. Möglicherweise führte die besondere eschatologische Hochstimmung des Festes, verbunden mit der Versammlung großer Gemeinden, häufiger als sonst zu Konflikten, verwickelte sie darin die führenden Häupter, gab sie den Behörden Anlaß zu Verhaftungen (vgl. bes. Act 12 1ff.: Tod des Zebedaiden Jakobus, wunderbare Befreiung des Petrus!), erleichterte sie bei den Betroffenen ein freies Bekenntnis und ließ sie schließlich sogar die auch terminmäßige Nachahmung des Todes Christi wünschenswert erscheinen[113].

---

ein hervorragender Blutzeuge, dessen Martyrium alle nachzuahmen begehren als das, welches nach dem Evangelium Christi geschah'. Aus der Notiz geht zugleich hervor, daß das Passa-Martyrium besonders geschätzt und begehrt war. Vgl. auch Anm. 113. — H. v. Campenhausen, Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarpmartyriums, SHA 1957, Nr. 3, führt die betonte Parallelisierung der Schrift mit der Passion Christi auf einen Evangelien-Redaktor kurz nach Euseb zurück, da dieser die entsprechenden Partien, was zweifellos auffallend ist, nicht bietet. Doch überzeugt diese Erklärung schwerlich. Der wirkliche Sachverhalt ist der, daß Euseb bewußt alles gestrichen hat, was für den Standpunkt der Quartadecimaner sprach. Dazu gehörte auch das für sie schlechthin als Wahrheitsbeweis geltende Martyrium des Polykarp, des Vorkämpfers ihrer Praxis. Wie die von uns aufgezeigten Fälle veranschaulichen, war das Passa-Martyrium nichts derart Ungewöhnliches, daß man entsprechende Züge der Akten als fixe Idee eines späteren altkirchlichen Bearbeiters deuten muß. Das Erregende an dem im großen und ganzen wohl so geschehenen Martyrium lag darin, daß ausgerechnet Polykarp, der Jahre vorher mit Erfolg gegen Rom die eigene Sache vertreten hatte, nun sein Lebenswerk mit einem der Passion Christi ähnlichen Tode (welch göttlicher Fingerzeig!) besiegeln mußte! Zur Situation der Osterstreitigkeiten in der Zeit Eusebs vgl. E. Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln, Abh. d. kgl. Ges. d. Wiss. Gött., NF VIII, Nr. 6, 1905, S. 1ff. 117ff.; zur anti-quartadecimanischen Haltung Eusebs vgl. B. Lohse, a. a. O. S. 134ff. (mit neuerer Lit.!).

[109] Vgl. oben Ausführungen zu Anm. 84.

[110] Der immer wieder als rätselhaft empfundene Ausdruck ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ (Euseb, h. e. II, 23, 8) meint wohl die Passa-Parusie des Messias. Zur Sache vgl. Anm. 105 und 121.

[111] Jos., ant. XX, 197ff. (Euseb, h. e. II, 23, 21—24), eine bekanntlich als Interpolation verdächtige Stelle.

[112] Überholt scheint uns der Erklärungsversuch von E. Schwartz, Zu Eusebius Kirchengeschichte, in ZNW 4, 1903, S. 48—61.

[113] Für letztere Möglichkeit liegt der klare Beweis in Mart. Polyc. IV vor, wo von Montanisten berichtet wird, daß sie sich bei herannahendem Ostertermin freiwillig den heidnischen Gerichten stellten. — Vgl. auch Hippolyt, Comm. in Dan. I, 20 3: Denn wenn die beiden Völker einen Anschlag machen, jemanden von den

Im Frühchristentum verbindet sich der Begriff des Passafestes mit dem Schicksal des einzelnen, im Judentum — so möchte man formulieren — mit dem des Volkes.

Kurz nach dem Regierungsantritt Archelaus' kam es an einem Passa-Rüsttag zu einem Blutbad im Tempel[114]. 3000 Festteilnehmer, welche gerade dabei waren, die Passalämmer zu schlachten, wurden selbst ein Opfer des Tages, weil der neue Herrscher einen Aufstand befürchtete. Die Unruhen scheinen von zelotisch-essenischer Seite aus handfest geschürt worden zu sein. Der Ruf nach Absetzung des Hohenpriesters, um einem ‚frömmeren und reineren' Platz zu machen, ragt aus dem Programm der Regierungsgegner besonders hervor[115].

Unter dem Prokurator Cumanus spielte sich an einem Passafest eine Tragödie ab, welche einzigartig dasteht[116]. Das übermütige Benehmen eines römischen Legionärs brachte den ‚stets zur Empörung geneigten Teil des Volkes' in Rage. Mehr als zehntausend Anwesende sollen bei dem ausgebrochenen Tumult ihr Leben verloren haben. Die Spannungen setzten sich fort, als bekannt wurde, daß Samaritaner einen galiläischen Festpilger ermordet hatten[117]. Eine größere Schar der aufgebrachten Festbesucher eilte unverzüglich nach Samarien und machte bei den Verhaßten nieder, was sich in den Weg stellte. An ihrer Spitze stand der Zelote Eleazar b. Dinaeus[118].

Der Prokurator Gessius Florus wurde während des Passafestes 66 n. Chr. — es markiert den Beginn des Aufstandes — von den zusammengeströmten Festbesuchern als ‚Geißel des Landes' beschimpft[119]. Religiöser Eifer und apokalyptisches Hoffen schufen in diesen Tagen ein überaus günstiges Klima, den großen Aufstand zu wagen[120]. Verschiedene außergewöhnliche Vorfälle, vor allem das Aufgehen des östlichen Tempeltores zu mitternächtlicher Stunde, ließen es zur allgemeinen festen Überzeugung werden, daß Gott in absehbarer Zeit die ‚Tür des Heiles' auftue[121]. Noch

---

Heiligen zu verderben, schauen sie aus nach einer geeigneten Zeit, und wenn diese in das Haus Gottes gegangen sind, dort beten und den Herrn (in Hymnen) loben, ergreifen sie einige, schleppen sie fort und sagen zu ihnen: »Wohlan, habt Gemeinschaft mit uns und ehret unsere Götter ...«. Wenn diese aber nicht wollen ... werden sie mit dem Tode gerichtet'. Aus dem Zusammenhang geht hervor, daß Hippolyt vor allem die Osterzeit im Auge hat (Comm. in Dan. I, 16 2!).

[114] Jos., b. j. II, 12f.; ant. XVII, 213 (zit. nach B. Niese).

[115] Jes., b. j. II, 7.

[116] Jos., b. j. II, 224; ant. XX, 105ff.

[117] Jos., b. j. II, 232. 235; ant. XX, 118, 121.

[118] Vgl. über ihn Midr. HL 2, 7 (99a) (Str. B. I S. 600); s. auch Anm. 139.

[119] Jos., b. j. II, 280.

[120] Jos., b. j. VI, 290ff.

[121] Jos., b. j. VI, 293. 295: ἀνοῖξαι γὰρ τὸν θεὸν αὐτοῖς τὴν τῶν ἀγαθῶν πύλην. Die messianische Symbolik ist eine ähnliche wie die in den obigen Texten (Anm. 105 und 110) erkennbare (vgl. auch Mt 7 13), weshalb wir die von B. Lohse, Das Passafest der Quartadecimaner, S. 106, Anm. 8, vorgeschlagene Deutung nicht übernehmen. Schon Dam VIII, 11 könnte eine eschatologische Ausrichtung des Bildes

im Inferno des Untergangs der Stadt eilten dann auch die Bewohner hinauf zum Tempel, weil man einem Propheten Glauben schenkte, welcher das Schauen der ‚Zeichen der Rettung' verhieß[122]. Es war letztlich die messianische Erwartung gewesen, auf welche man für den erfolgreichen Verlauf des Kampfes baute. Josephus beziffert seine Opfer auf über eine Million. Jerusalem schwamm im Blut, ‚denn aus dem ganzen Land war das Volk zum Feste der ungesäuerten Brote in die Hauptstadt zusammengeströmt'[123].

Im Verlaufe der Belagerung setzte sich die Partei des Joannes von Gischala an einem Passafest durch eine List in den Besitz des Tempelbezirks, der bisher von Eleazar und seinen Leuten gehalten und verteidigt worden war. Die günstige Gelegenheit nützten die Sieger, um sich an den Vertretern der liberalen Gruppe für früheres Unrecht zu rächen[124].

Aber damit noch nicht genug! Rätselhaft und voll innerer Tragik ist das Passa des Jahres 73 n. Chr., welches den Termin der endgültigen Niederwerfung des Aufstandes bezeichnet. Wir geben zunächst eine Skizze der Ereignisse an Hand der Schilderung des Josephus[125].

Auf dem Felsplateau, welches von dem Mauerwerk der Festung Masada gekrönt wird, spielt sich das letzte Drama des jüdischen Aufstandes ab. Sikarier unter Führung des Eleazar b. Jair, eines ‚einflußreichen Mannes'[126], haben sich

von der ‚Türe' vorliegen, wobei es an dieser Stelle auf das Schriftwort Mal 1, 10 zurückgeführt wird: ‚Außerhalb (der Tora) werden sie nichts erreichen, bis daß der kommt, der Gerechtigkeit lehrt am Ende der Tage. Und von all denen, die in den Bund eingetreten sind, soll nicht etwa einer in das Heiligtum gehen, eitel seinen Altar anzuzünden. Sie sind die, welche die Türe verschließen, weil Gott gesprochen hat: Nicht sollen sie meinen Altar eitel anzünden'. Von der Tür, ‚die niemand schließen kann' spricht auch Apc 3 8. Die Beziehungen des Tür-Motivs zur Passa-Feier berücksichtigt J. Jeremias, bei Friedrich-Kittel, ThWb III, S. 178, 5ff.

[122] Jos., b. j. VI, 285. [123] Jos., b. j. VI, 420f.

[124] Jos., b. j. V, 98ff. [125] Jos., b. j. VII, 252—406.

[126] Eleazar war der Neffe Menachems, des Sohnes des streitbaren σοφιστής Judas Galilaeus (Jos., b. j. II, 433f.; Act 5 37). Letzterer gilt bei Josephus als der Begründer der Sikarier-Bewegung, eine Vereinigung streng religiös und national gesonnener Juden mit sektenartigem Charakter (b. j. II, 117f.; ant. XVIII, 2f.; man vgl. jeweils den Zusammenhang; die Sikarier sind also von den Zeloten stärker zu unterscheiden als es im allgemeinen geschieht! Vgl. auch Jos., b. j. II, 254). Die Beziehungen der Sekte zu Eleazar, Sohn des Hochpriesters Ananias, Befehlshaber der Tempelwache und Initiator des religiösen Freiheitskampfes, müssen zu Beginn des Aufstandes sehr enge gewesen sein (b. j. II, 408f., 425f.). Sie werden kritisch, als sich Menachem einen besonderen (messianischen?) Führungsanspruch zulegt (b. j. II, 433. 443ff.). Die Ambitionen scheinen auf dem religiösen Sektor gelegen zu haben. Josephus beschreibt ihn mit der üblichen Zurückhaltung in solchen Fragen als einen Menschen, der Tyrann sein wollte, aber keine Gewalttaten verübt habe. Mit großem Pomp, er selbst in ‚königlichen' Gewändern, wurden im Tempel Andachten gehalten. Der das Ideal nicht befriedigende Pseudo-Messias stieß alsbald auf den Widerstand der Zeloten, welche das Unternehmen mit der ihnen eigenen Gründlichkeit auszumerzen suchten. Nur dem genannten Eleazar gelang es mit einem engeren Kreis, nach Masada zu entkommen. Unter seiner Führung entfalteten

hier seit Beginn des Kampfes verschanzt. Ihre Position schien uneinnehmbar. In der Tat, mehrere Monate vermochten sie als Letzte ihres Volkes einem etwa zwanzigfach überlegenen Feind erfolgreich zu widerstehen, nun aber — da es den Römern mit einem ungeheuren Aufwand an Menschen und Material gelang, die Festung sturmreif zu machen — stehen sie vor dem bitteren Ende. Es ist die Nacht vom 14. zum 15. Xanthikos, die Nacht vor dem Sturm. Eleazar, der sich der Aussichtslosigkeit der Lage bewußt ist, versammelt seine Leute mit Frauen und Kindern um sich. Besonders der letzteren wegen fordert er in einer enthusiastischen Rede die Schar der Verlorenen zum heroischen Akt des Freitodes auf. Erst in einem zweiten Ansatz gelingt es ihm, letzte Bedenken der Zaghaften zu zerstreuen. In höchster Erregung geht man sogleich zur Tat über. Die Männer töten ihre Angehörigen und anschließend werden sie selbst von zehn dazu erlosten Sikariern durchbohrt. Mit ausgebreiteten Händen decken sie die Körper ihrer Lieben. Einer von den verbliebenen zehn tötet seine Genossen, er steckt den aufgehäuften Besitz und schließlich den Palast in Brand, dann wirft er sich selbst entschlossen in das Schwert. Bei Tagesanbruch besetzen die verblüfften Legionäre kampflos die Festung. Erschüttert stehen sie vor dem Blutbad, das insgesamt 960 Menschenleben betroffen hat. Nur zwei Frauen mit fünf Kindern sind davon verschont geblieben. In einer unterirdischen Wasseranlage hatten sie sich versteckt. Sie erzählen den Hergang des Geschehens. Zum Verhalten der Sieger merkt Josephus an: ‚Sie zollten dem hochherzigen Entschluß und der unerschütterlichen Todesverachtung so vieler bei der Tat beteiligter Personen ihre volle Bewunderung'.

Diese Schilderung ist bisher allgemein widerspruchslos akzeptiert worden[127]. Erheben sich aber nicht gewichtige Bedenken gegen sie? Gewiß, Josephus verrät eine sehr gute Kenntnis der militärischen

---

die Sikarier eine eigene kämpferische und sehr wahrscheinlich auch religiöse Tätigkeit. Eleazar setzte zweifellos eine alte Familientradition fort, denn die besondere Führerrolle der Verwandten des Judas Galilaeus ist auch sonst aus den verstreuten Notizen des Josephus herauszuhören (vgl. z. B. ant. XX, 102). Dieser Tatbestand erklärt sich wohl am ehesten aus einem besonderen Offenbarungsanspruch des Begründers der Sekte selbst. In der Feindschaft gegen das herrschende Hohepriestertum zu Jerusalem (Jos., b. j. II, 256) scheinen Antipathien wirksam, wie sie sich auch in der Literatur von Qumran abzeichnen. Hippolyt stellt so vielleicht nicht zu Unrecht die Sikarier enger mit der essenischen Bewegung zusammen (Phil. IX, 26). Zur Verzeichnung der Essener bei Philo und Josephus vgl. B. J. Roberts, The Qumran Scrolls and the Essenes, in NTSt 3, 1956, S. 58ff. J. T.Milik, Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda, 1957, rechnet für unseren Zeitraum mit einem Essenismus zelotischer Prägung.

[127] Um nur einige zu nennen: E. Schürer, Geschichte d. jüd. Volkes, Bd. I, 1901³/⁴, S. 639; A. Schulten, Masada, die Burg des Herodes und die römischen Lager, in ZDPV 56, 1933, S. 1—179, bes. S. 178f.; A. Reifenberg, Ancient Jewish Arts, New York 1950, S. 90; W. R. Farmer, Maccabees, Zealots and Josephus, New York 1956, S. 69f.; Avi-Jonah, Avigad, Aharoni, Dunayevsky, Gutman, The Archeological Survey of Masada, 1955—56, in Israel Exploration Journal 7, 1957, S. 1—60, bes. S. 7f. — Auf die letzteren Werke haben mich die Herren Professoren D. F. Baumgärtel und D. Dr. E. Stauffer, sowie Herr Ass. U. Becker hingewiesen. Für ihre freundliche Unterstützung weiß ich mich zu herzlichem Dank verpflichtet.

Durchführung des umfangreichen Belagerungswerkes, auch gewisser topographischer Einzelheiten von Masada[128]. Kann aber seine Darstellung der letzten Vorgänge in der Festung für zutreffend angesehen werden? Daß die Rede des Eleazar mit ihrem griechischen Freiheits- und Unsterblichkeitsideal ein Machwerk des Schriftstellers bildet, bedarf keiner näheren Untersuchung. Zweifel erheben sich aber vor allem auch, weil er in seiner gesamten Darstellung des Aufstandes die religiösen Motive und Hoffnungen, welche bestimmend waren, wenn nur immer möglich, beiläufig behandelt, nicht selten aber überhaupt unerwähnt läßt[129]. Auch für seinen Bericht über die Geschehnisse von Masada erweist sich dieser Tatbestand als fühlbares Hindernis zu einem richtigen Verständnis. Die Verzeichnung des eigentlichen Sachverhalts durch Josephus muß gefolgert werden, weil er

a) die Besonderheit des Termins (= Passanacht) übergeht, was er sonst nicht tut[130],
b) die ausgesprochen religiösen Motive verschweigt, welche für die Sikarier des Eleazar konstitutiv sind (= essenernahe apokalyptische Sekte!)[131],

[128] Was die Ausgrabungen bestätigt haben (Anm. 127), ebensowenig kann aber ein Zweifel darüber bestehen, daß Josephus nicht selbst dabei war, sondern den näheren Verlauf der langwierigen militärischen Operation von (römischen) Augenzeugen erzählt bekam. Vgl. auch Avi-Jonah usw. a. a. O. S. 52ff.

[129] Dieser Tatbestand ist allgemein bekannt. Vgl. neuerdings die oben (Anm. 127) genannte Monographie W. R. Farmers, worin im einzelnen die Verzeichnung der zelotischen Bewegung durch Josephus näher belegt wird.

[130] Daß die Terminangabe 15. Xanthikos (b. j. VII, 401) genau dem 15. Nisan jüdischer Zählung entspricht, wird durch b. j. V, 99 unmißverständlich dargelegt. Soweit der Verfasser sieht, berücksichtigt nur A. Schulten, a. a. O. S. 178, daß dieser Zeitpunkt mit dem Fest der ungesäuerten Brote zusammenfällt. Zum Verhältnis der jüdischen und mazedonischen Monatsrechnung vgl. E. Schürer a. a. O. Bd. I, S. 745ff., 758ff.

[131] Abgesehen von unseren Ausführungen Anm. 126 möchten wir an dieser Stelle noch folgende Gesichtspunkte zur Erwägung stellen:

a) Die religiöse Hochstimmung der Sikarier-Leute kann aus einem ihrer Abenteuer abgelesen werden (Jos., b. j. IV, 398—405). In einer Passanacht — wieder überrascht der Termin! — überfielen sie von Masada aus die etwa 20 km Fußmarsch nördlich gelegene Essenersiedlung Engeddi. An der Aktion fällt besonders auf, daß der wehrfähige Teil der Bewohner in die Wüste verjagt, die Frauen und Kinder dagegen, soweit sie den Sikariern in die Hände fielen, niedergemacht wurden. Umstände und Handlungsweise deuten darauf hin, daß der Überfall nicht der Verproviantierung der Festung wegen geschah (so Jos., b. j. IV, 404; vgl. auch VII, 288. 331. 336). Die nächstliegende Erklärung des seltsamen Falles scheint, daß es sich um einen heiligen Racheakt handelte, bei dem eine pazifistische Essenergruppe, welche für abtrünnig galt, weil sie den Anschluß verweigert hatte, gemaßregelt wurde. An kampfeswilligen Fanatikern muß Eleazar zu jenem Zeitpunkt mehr gelegen haben als an Feldfrüchten, welche man überdies eine ziemliche Entfernung

c) nicht auf das messianische Leitbild eingeht, welches die Verteidiger in einem aussichtslosen Kampf ausharren

durch schwieriges Gelände hätte schleppen müssen. Die in diesem Zusammenhang abgegebene Notiz des Josephus, wonach die Gruppe durch ‚bedeutenden Zustrom von allen Seiten' gestärkt wurde (b. j. IV, 408), könnte andeuten, worum es Eleazar in Wahrheit zu tun war. Daß als Termin ausgerechnet die Passanacht gewählt wurde, vermag das besondere Erwählungsbewußtsein jener Sikarier zu beleuchten. Offensichtlich wurden Festzeiten mit Vorliebe für solche Femeaktionen gewählt (b. j. II, 254; ant. XX, 208).

b) Die Liaison des Eleazar b. Jair mit Simon b. Giora, jenem erfolgreichen Emporkömmling im Süden des Landes (b. j. IV, 510: ὡς βασιλέα), erweckt den Eindruck eines gemeinsam verfolgten Ideals, eines Zusammengehens von ‚König' und ‚Priester'. Daß Eleazar — wie vielleicht schon sein Vorgänger und Oheim — priesterliche Rechte in Anspruch nahm, scheint angesichts der fanatischen Frontstellung der Sikarier gegen die priesterlichen Kollaborateure in Jerusalem eine nicht unwahrscheinliche Folgerung (b. j. II, 256; ant. XX, 208—210. 204; s. auch b. j. II, 442). Womöglich ließe sich hierfür sogar der archäologische Beweis erbringen, wenn die mittlere Terrasse der Nordanlage von Masada tatsächlich rituellen Zwecken gedient hat, was Y. Aharoni (a. a. O. S. 32) als einzige Möglichkeit näher in Betracht zieht. In der Tat entbehrt diese Überlegung einer gewissen Wahrscheinlichkeit nicht. Das in einem Doppelkreis verlaufende Mauerwerk, innerhalb dessen natürlicher Fels zutage tritt, kann eigentlich nur eine Opferstelle umschlossen haben (frühere Signalanlage?). Für kultische Zwecke können auch die beiden Zisternenräume verwendet worden sein, welche als ‚semi-circular bathing-pool' und ‚ordinary water-reservoir' beschrieben werden. Die Erklärung: ‚It is clear that this pool was intended to serve as a convenient source of water for the inhabitants of the palace, and the first pool as their bath' (S. 33) scheint für diesen Teil der Festung, welcher keine ausgesprochene Wohnanlage darstellte, schwerlich zutreffend. — Über die erkennbaren messianischen Ambitionen Simon b. Gioras vgl. Anm. 139.

c) Wir fügen noch hinzu, daß auch schon der Vater des Judas Galilaeus, der bei Josephus mehrmals genannte ‚Räuberhauptmann' Hiskias, als religiöse (messianische) Führergestalt verdächtig ist (b. j. II, 56; I, 204; ant. XIV, 159, 167, XVII, 271). Wir hören, daß er mit einer größeren Schar das Grenzgebiet zwischen Syrien und Galiläa durchzog. Doch muß er ungefährlicher gewesen sein als ihn Josephus darstellt. Der junge Herodes, damals (um 47 v. Chr.) Statthalter in Galiläa, konnte seiner, wie es scheint, ohne besondere militärische Aufwendungen bei nächstbester Gelegenheit habhaft werden. In Syrien wurde er deswegen gefeiert (ant. XIV, 160). Ganz anders wurde die Aktion in Jerusalem beurteilt, wo man sie einem todeswürdigen Verbrechen gleichsetzte (ant. XIV, 168. 177). Die Mütter (sic! Vgl. den erklärenden Hinweis ant. XVIII, 10) der von Herodes getöteten Genossen des Hiskias forderten offen vor ‚König und Volk' die Verurteilung des Mörders. Der Darstellung des Josephus ist zu entnehmen, daß sich das Synhedrium ganz auf ihre Seite stellte. Die Hinrichtung des Herodes war beschlossene Sache, als ihm, der nach Jerusalem gerufen worden war, durch Unterstützung Hyrkans die Flucht gelang.

Wir meinen, daß die übliche Erklärung, es habe sich bei diesem Fall nur um Kompetenzstreitigkeiten gehandelt (E. Schürer I S. 348f.), nicht restlos befriedigt. Die Zusammenhänge lösen sich am besten, nimmt man an, daß Hiskias in krimineller

läßt und sie besonders in jener Nacht beschäftigt haben muß[132].

Aus alledem folgt, daß nach einer umfassenderen Erklärung gesucht werden muß, welche dem historischen Tatbestand, soweit er unanfechtbar ist, und den aufgeführten Gesichtspunkten Rechnung trägt. Die nachstehenden Überlegungen beanspruchen einige Wahrscheinlichkeit für sich.

Der Entschluß zum Freitod setzt die apokalyptische Spekulation voraus, auf diese Weise das Eingreifen Gottes und das messianische Zeitalter *beschleunigen* bzw. *herbeizwingen* zu können[133]. In der Passanacht löst Gott seine Eidschwüre ein, welche er den Vätern gab (Sap Sal 18 6). In der Passanacht wird der Messias erscheinen, um die Feinde des Volkes durch den feurigen Hauch seines Mundes zu vernichten[134]. Daß sich die Sikarier von Masada als heiliger Rest der zerschlagenen Nation fühlten und verstanden, wird man, ohne für phantasievoll zu gelten, mit gutem Grund schließen können[135]. Entschied sich dann nicht an ihrem Schicksal

---

Hinsicht ein unbeschriebenes Blatt war. Josephus hat ihn, wie alle Sikarier, zum ‚Räuber' gestempelt, weil er in dieser Bewegung die treibende Kraft erblickte, welche das Volk später ins Unglück stürzte.

Verschiedene Umstände sprechen für die Vermutung, es könnte sich bei der Schar des Hiskias um den ‚Neuen Bund im Lande Damaskus' gehandelt haben, wie sich überhaupt zwischen Sikariern und dem in der Damaskusschrift vorgestellten Verband zahlreiche gemeinsame Züge feststellen lassen. Eine eingehende Erörterung der Zusammenhänge werden wir an anderer Stelle vornehmen. Soviel ist jedenfalls gewiß: die Beziehungen sind bemerkenswert.

Daß diese in aller Vorläufigkeit erarbeitete Schau unabhängig von der neuerdings aus England gemeldeten Beschäftigung mit der Sikarierbewegung gewonnen wurde, möchte der Vf. mit Nachdruck hervorheben (vgl. die Skizze der Hypothese von Roth-Driver in Biblica 38, 1957, S. 495). Sein Ausgangspunkt war die Passa-Erwartung, wobei ihn die nötigen Josephusstudien durch Zufall auf die Besonderheit des Datums der Kapitulation von Masada aufmerksam werden ließen.

[132] Vgl. Jos., b. j. II, 258f. (συνέστη δὲ πρὸς τούτοις); b. j. VII, 437ff. (σημεῖα καὶ φάσματα δείξειν ὑπισχνούμενος); b. j. VII, 410. 421: die Schließung des Oniastempels zu Heliopolis hängt, was für die Erfassung der Beziehungen unserer Sekte aufschlußreich sein könnte, mit Sikarierunruhen zusammen. Daß sich die nach Ägypten geflohenen Mitglieder bemühten, die verzweifelt in der Heimat kämpfenden Genossen zu unterstützen, müssen wir annehmen. Wie sehr wird man gerade in Sikarierkreisen, die mit Alexandrien in Verbindung standen, auf den messianischen Aufbruch der Diaspora gewartet haben! Vgl. Jos., b. j. I, 5.

[133] Vgl. Str. B. I S. 599f. Hierzu im einzelnen Anm. 139.

[134] So IV Esra VI, 7, 3 (B. Violet 1924, S. 181); II Thess 2 8 Dan 7 10f.(!). Hoffte Eleazar mit dem gelegten Brand diesen Akt einleiten zu können?

[135] Welche Bedeutung dieser Gedanke sogar noch nach der Zerstörung Jerusalems hatte, ergibt sich eindrucksvoll aus IV Esra (III, 27, 7; II, 10, 9; V, 9, 5: ‚Aber mein überbleibendes Volk wird er gnädig erlösen, die, welche in meinem Gebiete geblieben sind und wird sie beglücken . . .') und syr. Apoc. Bar. (VII, 3, 2; III, 8, 4; IV, 4, 10ff.: ‚Und mein Messias wird ihn (sc. den letzten feindlichen An-

die Wahrheit der messianischen Verheißung?[136]. Welche Nacht sollte es denn sein, wenn nicht diese, in der zehntausend römische Legionäre stündlich der auserwählten Schar der Übriggebliebenen das Ende bereiten konnten[137]. So war es doch heilige Offenbarung, daß der Messias aufbewahrt wird, um die geknechtete Schöpfung zu erlösen und die Überbleibenden zu ordnen[138]. Gab es schließlich nicht sogar jene andere prophetische Überlieferung, wonach mit dem Aussterben des Gottesvolkes, der Frommen und Erwählten, das messianische Reich beschleunigt kommen muß[139]?

---

führer) wegen all seiner Freveltaten schelten . . . und ihn darauf töten. Und er wird den Rest meines Volkes beschirmen, welcher sich an dem Ort befinden wird, den ich auserwählt habe'). Besonderen Nachdruck möchte der Vf. auf die von Cl.-H. Hunzinger, Fragmente einer älteren Fassung des Buches Milhama aus Höhle 4 von Qumran, ZAW 69, 1957, S. 131ff. 149f., gemachten Beobachtungen legen.

[136] Vgl. Jos., b. j. VI, 312f. Daß die letzten Verteidiger von Jerusalem um freien Abzug in die Wüste baten (b. j. VI, 351), vermag vielleicht gleichfalls die bis in letzter Minute in Geltung befindliche Erwartung zu unterstreichen. So W. R. Farmer a. a. O. S. 116ff.

[137] Die Stimmung der Zeloten, als der Tempel zum allgemeinen Entsetzen in Flammen aufging, mag ähnlich gewesen sein! W. R. Farmer a. a. O. S. 114ff.: ,If God ever intended to save his temple, the time was at hand'. Die apokalyptische Situation war für das Bewußtsein der Verteidiger nun vollkommen, konnte doch Joannes von Gischala erklären (b. j. VI, 98): ,Die Stadt steht unter Gottes Schutz'. Die Überzeugung, daß himmlische Mächte mit am Kampf teilnehmen, war bei den religiösen Gruppen zweifellos nicht minder verbreitet. Man mag an 1 QM XVII, 5—9 denken: ,Heute ist die bestimmte Zeit, den Fürsten des Reiches der Bosheit niederzuwerfen und zu Fall zu bringen durch die Gewalt des Engels, den er herrlich gemacht hat zur Herrschaft, Michael, in ewigem Licht, um ganz Israel Licht in Freude zu geben . . .' (nach M. Burrows, Die Schriftrollen vom Toten Meer, 1957, S. 336).

[138] IV Esra III, 5, 3; VI, 7, 2: ,Der ist es, den der Höchste in den langen Zeiten aufbehalten hat, um durch ihn seine Schöpfung zu erlösen: der wird die Überbleibenden ordnen'. B. Violet (GCS Bd. 32, 1924, S. 180) vermutet für ,ordnen' das griechische Äquivalent διατάξει (lat. Überlieferung: *disponet*). Man kann erwägen, ob hier nicht eine für Asc. Mos. 9, 1 (,ein Mann vom Stamme Levi, dessen Name TAXON sein wird') weiterführende Parallele vorliegt.

[139] Daß die Tage des Messias *herbeigezwungen* werden können a) durch die ins Unerträgliche anwachsende Not des Volkes, b) durch die geschlossene Rückkehr der Diaspora in das Heilige Land, c) durch Verzicht auf Fortpflanzung, ist ein der Synagoge des 3. Jh.s vertrauter Gedanke. Ebenso weiß man darum, daß solche Bestrebungen unter den Zeloten der Aufstandszeit eine Rolle spielten (Midr. HL 2, 7 (99a); Str. B. I S. 600). Das hohe Alter dieses Theologumenons steht außer Zweifel. Für a) vgl. Mt 24 22, für b) Jos., b. j. I, 5 (s. Anm. 132), für c) IV Esra I, 11, 12f. Die von der Zwangstheorie kaum unterscheidbare, allerdings etwas gemäßigtere Vorstellung, daß die Herrschaft des Messias *beschleunigt* werden kann, ist bemerkenswerterweise schon seit Ausgang des 1. Jh.s (Sanh. 97b: Eliezer b. Hyrkanos) belegt. Es ist klar, daß diese Überzeugung nicht in einer Zeit erwachsen

Auf diese Überlegungen hin wird Eleazar den Massenselbstmord inszeniert haben. Man kann sich schwer vorstellen, daß er das apokalyptische Denken ausgerechnet in der Messiasnacht aufgegeben haben soll. Eine solche Tat entspricht dagegen sehr gut dem Geist,

---

kann, die erst den völligen Bankrott apokalyptischer Naherwartung erlebte, sondern nur in einer solchen sehnsüchtig gespannter Hoffnung. Damit sind wir auf die Zeit vor dem römisch-jüdischen Krieg gewiesen. Die Richtigkeit dieser Darlegung läßt sich durch einen weiteren Beweisgang erhärten.

Aus pTaan 1, 1 (63b) (= R. Jehoschua um 90 n. Chr.; Str. B. I S. 163), Midr. HL 8, 14 (134b) (= R. Jehoschua b. Levi um 250; R. Acha um 320; Str. B. IV, 2 S. 860), ExR 18 (81a) (Str. B. IV, 1 S. 55: ‚In derselben (Passa-)Nacht sollt ihr wissen, daß ich euch erlösen werde. Und wenn (bisher) nicht, so glaubet nicht, daß die Zeit nicht nahe sei, denn es heißt: Ich, Jahwe, will es beschleunigen zu seiner Zeit, Jes 60 22'), GenR 65 (41b), Midr Qoh 11, 5 (51b) und Tanch היו שרה 31b (Str. B. I S. 200) geht hervor, daß der Locus classicus der Vorstellung, die Heilszeit könne beschleunigt werden, das Schriftwort Jes 60 22 darstellte (wir also nach eindeutigem Textbefund für das Alter der Tradition wiederum mindestens auf das Ende des 1. Jh.s zurückgehen müssen!). Auf diese Schriftstelle mit der charakteristischen, in verschiedenen der genannten rabbinischen Texten sogar ausdrücklich hervorgehobenen Wendung ‚zu seinem Zeitpunkt' (κατὰ καιρὸν — LXX — ἐπισπεύσω — Aquila) spielt sehr wahrscheinlich aber auch schon Josephus an (b. j. VI, 312): ‚Was sie jedoch am meisten zum Kriege getrieben hatte, war ein zweideutiger Orakelspruch, der sich gleichfalls in ihren heiligen Schriften fand, daß nämlich zu jenem Zeitpunkt (κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον) einer aus ihrem Lande die Herrschaft über den Weltkreis erlangen werde' (ἄρξει τῆς οἰκουμένης). Jes 60 22 mit den beiden folgenden Kapiteln Jes 61 und 62 (vgl. bes. Jes 62 4 LXX: καὶ τῇ γῇ σου Οἰκουμένη) erweist sich u. E. als der von Josephus gemeinte Prophetenspruch. Die bisher erwogenen Möglichkeiten (Dan 8 22 9 27 Sach 1 18f.; vgl. bes. auch E. Gerlach, Die Weissagungen des Alten Testaments in den Schriften des Flavius Josephus, Berlin 1863, S. 67ff.: Dan 2 44) halten dem gegebenen Vorschlag gegenüber keinen Vergleich aus, was im einzelnen in diesem Zusammenhang nicht bewiesen werden kann. Die erkannten Beziehungen berechtigen jedenfalls zu der begründeten Folgerung, daß die Idee von der Zeit des Messias, welche beschleunigt im Kommen sei, in den Kreisen jener religiösen Widerstandskämpfer eine dominierende Stellung inne hatte. Nicht zuletzt liefert hierfür der an Jes 60 22 anschließende Schrifttext in der Konzeption des Simon b. Giora den Beweis. Nach Jos., b. j. IV, 508 ließ dieser nachmalige Verbündete Eleazars (s. Anm. 131b) seine messianischen Ambitionen durch die Verwirklichung von Jes 61 1ff. sehr handgreiflich unterstreichen: καὶ προκηρύξας δούλοις μὲν ἐλευθερίαν, γέρας δὲ ἐλευθέροις (vgl. dazu die parallelen Ausführungen b. j. II, 652). Ob sein Einzug in Jerusalem zu Beginn des Jahres 69/70 n. Chr. im Monat Nisan (vgl. oben Anm. 57) auch in diesem Sinne zu interpretieren ist (b. j. IV, 575ff.), wollen wir dahingestellt sein lassen. So fernliegend wäre dies jedenfalls nicht (vgl. σωτήρ!). — Wie der Vf. nachträglich sieht, wird der Topos der Beschleunigung der Endzeit durch Ps. Sal. 17 45 (‚Gott beschleunige sein Erbarmen über Israel') und Sir 33 10 (‚Beschleunige das »Ende«') eindeutig als im vorchristlichen Spätjudentum verbreitet belegt. Daß er in der Vorstellungswelt der Sikarier eine besondere Rolle spielte, wird man aus Jos., ant. XVIII, 5

welcher das Handeln zu Beginn und während des Aufstandes geleitet hat (nach B. J. II, 566ff. rekrutierten sich die jüdischen Befehlshaber aus Priester- und Essenerkreisen!), erst recht aber der Erwartung der Sikarier.

Man kann fragen, ob Josephus nicht sogar um diese eigentlichen Hintergründe des Dramas von Masada wußte. In der von ihm entworfenen Rede des Eleazar trägt das hohe Ideal der Unsterblichkeit der Seele den Ton. Ins jüdische Denken übersetzt heißt das doch: Eleazar proklamierte die Nähe des messianischen Äons[140], wie auch die Aussage, der Tod bringe den Seelen die Freiheit[141], sehr wohl eine geschickte Version des als ursprünglich vermuteten Gedankens sein kann, die messianische Hilfe und Befreiung müsse auf Grund der Selbsthingabe der übriggebliebenen Heiligen herbeigebracht werden.

Freilich — noch so viel Scharfsinn wird das Geheimnis jener Passanacht nicht lüften können, aber Überlegungen dieser Art — so meinen wir — führen näher zur geschichtlichen Wahrheit des Geschehens hin als jene des Josephus. Er setzt — wie nicht anders zu erwarten — dem Heldentum und der Freiheitsliebe seiner Landsleute ein Denkmal, das vor der Kritik der griechischen Leser, welche an das Heldentum der tausend Griechen bei den Thermopylen erinnert werden mögen, bestehen soll. Für uns verbirgt sich dahinter wahrscheinlich einer der tragischsten und dramatischsten Fälle überspannter und enttäuschter Passa-Erwartung, welch letztere für jene Jahrzehnte jüdisch-christlicher Geschichte wohl allgemein gewesen sein muß.

Anhang II

Erwägungen zur Passions-Chronologie der Evangelien

Das Problem der richtigen Passions-Chronologie entscheidet sich u. E. an der rechten Würdigung des hochgespannten eschatologischen Charakters der urchristlichen Passa-Feier. Nicht das termingerechte ‚Gedächtnis' der letzten Mahlfeier Jesu wurde für den urchristlichen Osterkalender bestimmend, sondern die mit dem Passa-Termin verbundene messianische Verheißung. Diese verwies die Urgemeinde aber von Anfang an auf die Passa-(Messias-)Nacht. Die auf breiter Front einwirkende jüdische Überlieferung (welche als heilige Tradition zweifellos auch von der Urgemeinde für verbindlich erachtet wurde,

entnehmen können. Die Theologie des ‚Stürmerspruches' (Mt 11 12) ist an dieser Stelle für griechische Ohren zurechtfrisiert: die Gottheit wird nur dann zum Mithandeln bereit sein, wenn die Entschlüsse energisch durchgefochten werden, und dies um so mehr, je größer das Vorhaben und je entschlossener der Einsatz ist.

[140] Ein typisches Beispiel für die Art des Josephus, die messianische Erwartung des Volkes und seiner Frommen zu gräzisieren, bezeichnet bekanntlich auch seine Schilderung der essenischen Jenseitshoffnung (b. j. II, 154ff.).

[141] Jos., b. j. VII, 343f.

vgl. Sap. Sal. 18) ließ für die urchristliche Passa-Feier mit ihrer besonderen Parusie-Erwartung überhaupt keinen anderen Termin als den der Nacht vom 14. zum 15. Nisan zu. Das bedeutet: Vom Bestehen der ältesten Gemeinde an dürfte der 13. Nisan, der Termin der letzten Mahlfeier Jesu, durch den 14. Nisan, den allgemeinen jüdischen Passa-Termin, ersetzt worden sein. Damit ist implicite schon das Urteil über die synoptische Chronologie gegeben. Markus, ihr Urheber, verfiel einem nur allzu verständlichen Irrtum. Er hielt die zu seiner Zeit in der jerusalemischen Urgemeinde bereits übliche quartadecimanische Praxis für die genuine, direkte termingetreue Fortsetzung der Feier Jesu. Nichts war nächstliegender als für diese auch den normalen Passa-Termin, den 14. Nisan, anzunehmen, wobei sich dann in seiner Darstellung der 15. Nisan, der erste Festtag der ungesäuerten Brote, folgerichtig als Todestag Jesu ergab. Die Widersprüche, in die sich diese Fehlkonstruktion verwickelt hat, sind mehr (Mc 14 1f.) oder weniger (Mc 15 42) offenkundig; die historischen Schwierigkeiten, welche sie bereitet, sind unlösbar. Die Forschung sollte ihr endlich den Laufpaß geben und erkennen, daß es die falsche (allzu durchsichtige) Passa-Chronologie ist, welche die Passions-Chronologie als Ganze in Unordnung bringt. Macht man damit ernst, dann erweist sich die hier gemachte Behauptung einer am Anfang des urchristlichen Passa-Kalenders stehenden Verschiebung des Termins des jesuanischen Abendmahls als einzig mögliche Folgerung. Bekanntlich kann sie für sich die Chronologie des Johannes-Evangeliums ins Feld führen. Seine historische Zuständigkeit für diesen Fragenkomplex sollte nicht unterschätzt werden! Hinter ihm steht eine Persönlichkeit, welche die klare Einsicht besaß, trotz der allgemein geübten Praxis der eigenen Kirche (s. Apc Joh!) den historischen Tatbestand nicht zu verzeichnen. Die übliche Erklärung der johanneischen Chronologie, der Evangelist wolle Jesus als das wahre Passa-Lamm geschlachtet wissen, übersieht[142], daß von der Praxis der östlichen Kirche her — was wiederum die Apc Joh am eindringlichsten veranschaulicht! — ein solches Bemühen zunächst absolut fernlag. Norma normans der quartadecimanischen urgemeindlichen Passa-Theologie war wohl doch primär die Passa-Erwartung und erst sekundär die Passa-Typologie.

[142] J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, 1949², S. 46: ‚Es dürfte die Verbreitung und Lebendigkeit dieses Vergleichs gewesen sein, die eine — wohl unbewußte — Verschiebung der Erinnerung über das Datum der Passionsereignisse um 24 Stunden in demjenigen Zweig der Tradition, dem sich Johannes- und Petrus-Evangelium anschließen, zur Folge hatte'. Bei der jüd. Überlieferung (Sanh 43a, 67a) versagt diese Erklärung. — G. Ziener, Bibl. Ztschr. 1958, S. 265, enthält Fehler. Als der esch. Ansatz der urchr. Passafeier überholt war, verteidigten die Quartadec. im 2. Jh. die durch ihn bedingte Praxis *mit der synopt. Chronologie* (h. e. V, 24, 6), wogegen der Quartadec. Apollinaris Stellung bezog.

Der Tempel der goldenen Kuh

(Bemerkungen zur Polemik im Spätjudentum)

Von der Tübinger Josephus-Arbeitsgemeinschaft:
O. Michel, O. Bauernfeind, O. Betz

Herrn Prof. D. Erich Fascher zum 14. Dezember 1957 gewidmet

Am Anfang seines Berichtes von der Eroberung der ostwärts vom See Genezareth gelegenen Stadt Gamala gibt Josephus einige geographische Vorbemerkungen, wobei er etwas weiter ausholt und auf die Gegend des Hulesees und der Jordanquellen eingeht. Den ersteren nennt er bell. 4, 3 »See Semechonitis« und bemerkt dazu, daß er 30 Stadien breit und 60 Stadien lang sei[1] und fährt dann fort:

»Seine feuchten Niederungen erstrecken sich bis zur Gegend von Daphne, welche sehr fruchtbar ist und Quellen hat, die den sogenannten kleinen Jordan speisend, unterhalb vom Tempel der goldenen Kuh (ὑπὸ τὸν τῆς χρυσῆς βοὸς νεώ) ihn dem großen Jordan zusenden (προπέμπουσι τῷ μεγάλῳ).

Mit dem »kleinen Jordan« bezeichnet Josephus den am Fuß des tell el kadi[2], des alten Dan (= früher Lais), entspringenden nahr el dan, der kürzer aber wasserreicher ist[3] als der von Josephus »großer Jordan« benannte nahr banjas, der aus der Grotte Banjas hervorströmt; diese Grotte hat ihren Namen von dem früher dort befindlichen Panheiligtum, das schon von Polybius erwähnt wird (Polyb. 16, 18).

Es ist nun die Frage, was Josephus mit dem »Tempel der goldenen Kuh« meint. Die Stelle bell. 4, 3 enthält zunächst ein geographisches

---

[1] Die heutige Ausdehnung des stark versumpften Sees wird mit 5—6 km Länge und 2—3 km Breite angegeben (vgl. N. Glueck, The River Jordan, Philadelphia 1945, S. 35).

[2] Das arabische »kadi« und das hebräische »dan« bedeuten beide »Richter«.

[3] Vgl. dazu N. Glueck, op. cit. S. 29. Die beiden westlichen Quellflüsse des Jordan, den fast 40 km langen nahr hasbani und den nahr bareight, erwähnt Josephus nicht, vermutlich deshalb, weil sie in seiner Zeit wegen ihrer geringeren Wassermenge gar nicht als Quellflüsse, sondern als Nebenflüsse des Jordan betrachtet wurden (vgl. dazu Ebers-Guthe, Palästina in Bild und Wort, Leipzig 1882, Bd. I, S. 361). Nach G. Ricciotti, La Guerra Judaica², Torino 1949, Anm. zu bell. 4, 3, meint Josephus mit dem »kleinen Jordan« den Jordanlauf bis zum Hulesee, d. h. den oberen Jordan mit all seinen Nebenflüssen, und mit dem »großen Jordan« den Jordan vom Hulesee an abwärts. Dafür spricht jedoch weder bell. 4, 3 noch das sonst angeführte Material (bell. 3, 509; ant. 5, 178; 8, 226). An der ersten der drei Stellen wird nämlich überhaupt nicht zwischen großem und kleinem Jordan unterschieden, und an den beiden letzteren dienen die Quellen des kleinen Jordan zur Bestimmung der Lage des Ortes bzw. des Heiligtums von Dan. Wäre, wie Ricciotti meint, der »kleine Jordan« identisch mit dem Oberlauf des Jordan und all seinen Zuflüssen, so würden deren Quellen eine recht unzulängliche Bestimmung für die Lage Dans abgeben, und es hätte ebensogut die Stelle des späteren Paneion damit gemeint sein können.

Problem. Man kann nämlich darüber im Zweifel sein, wo das Heiligtum nach dieser Angabe liegen soll: Entweder gehört die Wendung ὑπὸ τὸν τῆς χρυσῆς βοός νεώ zu πηγαὶ τρέφουσαι und bestimmt die Lage der Quellen des kleinen Jordan, oder aber zum Schlußteil des Satzes προπέμπουσι τῷ μεγάλῳ und kennzeichnet dann den Ort des Zusammenflusses der beiden Jordanarme. Sprachlich ist beides möglich. Die Wiedergabe dieser Stelle ist darum verschieden: Ph. Kohout[4], G. Ricciotti[5] entscheiden sich für die erste, H. Paret[6], H. Clementz[7], Ebers-Guthe[8], O. Eißfeldt[9] für die zweite der beiden Möglichkeiten. Josephus setzt an dieser Stelle offenbar voraus, daß das Heiligtum dem Leser bekannt ist, denn der »Tempel der goldenen Kuh« dient der geographischen Bestimmung der Jordanquellen bzw. des Zusammenflusses der beiden Arme und nicht umgekehrt[10]. Nun weiß man freilich nichts von einem Tempel in der Nähe der Stelle, an der sich der kleine Jordan mit dem großen vereinigt, dagegen lag unmittelbar über den Quellen des kleinen Jordan das berühmte Heiligtum von Dan, das seit Jerobeam I. neben Bethel dem Zehnstämmereich als Ersatz für den salomonischen Tempel gedient hat und das davor Heiligtum des Stammes Dan (Ri 18 30f) und noch früher der kanaanäischen Bewohner von Lais war. Da Josephus sowohl in seinem Bericht von der Eroberung der Stadt Lais-Dan (ant. 5, 178) als auch in dem von der Errichtung des nördlichen Reichsheiligtums in Dan (ant 8, 226) dessen Lage durch die Quellen des kleinen Jordan bestimmt, so darf man wohl annehmen, daß er mit dem »Tempel der goldenen Kuh« ebenfalls das Heiligtum von Dan meint. Ob es zu des Josephus Zeit noch kultischen Zwecken diente oder ob lediglich die Ruinen oder auch nur die Tradition daran erinnerten, läßt sich aus bell. 4, 3 nicht erkennen[11]. Jedenfalls hatte man beide Quellorte, den

[4] Ph. Kohout, Flavius Josephus, Jüdischer Krieg, Linz 1901, z. St.

[5] op. cit. z. St.

[6] H. Paret, Des Flavius Josephus Werke, Bd. I, Die Geschichte des jüdischen Krieges, übersetzt, Stuttgart 1855, S. 426.

[7] H. Clementz, Flavius Josephus, Geschichte des jüdischen Krieges, Halle 1900, S. 378.

[8] op. cit., Bd. I, S. 356.

[9] O. Eißfeldt, Lade und Stierbild, ZAW, N. F. 17 (1940/41), sagt in der Schlußbemerkung dieses Aufsatzes, daß nach Josephus der kleine Jordan unterhalb des Tempels der goldenen Kuh in den großen Jordan einmünde.

[10] Umgekehrt ist es ant. 5, 178; 8, 226, wo die Lage Dans durch die Quellen des kleinen Jordans bestimmt wird.

[11] G. Hölscher, Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion, Gießen 1922, S. 139, Anm. 3, versteht bell. 4, 3 so, daß der Tempel und der Kult des Jungstierbildes zur Zeit des Josephus an der Stelle des alten Dan noch bestanden hat. O. Eißfeldt macht begründete Einwände dagegen geltend (O. Eißfeldt, op. cit. S. 215, Anm. 1).

des kleinen wie den des großen Jordan, früh schon durch heilige Stätten ausgezeichnet, und sicherlich war es in kanaanäischer Zeit ein Fruchtbarkeitskult, der gerade dort mit einigem Recht begangen werden konnte[12].

Es ist nun sehr merkwürdig, daß Josephus das wohlbekannte Heiligtum von Dan als einen »Tempel der goldenen Kuh« bezeichnet. Um dies Problem klären zu können, ist es erforderlich, die Berichte und Aussagen über das Heiligtum von Dan bzw. die beiden Heiligtümer des Nordreichs daraufhin zu prüfen, wie in ihnen das Kultbild bezeichnet wird. So kann man vielleicht erfahren, ob in dem Heiligtum von Dan tatsächlich das Bild einer goldenen Kuh gestanden hat oder ob diese Wendung nicht polemischen Tendenzen entspringt.

a) Das Kultbild von Dan in den Quellen des ATs

Das wichtigste Zeugnis von dem goldenen Bild in Dan ist der deuteronomistische Bericht von der Einrichtung der beiden Heiligtümer Bethel und Dan durch Jerobeam I. (I Reg 12 25-33), die für die Bewohner des Zehnstämmereichs ein Gegengewicht zum Tempel in Jerusalem darstellen sollten (I Reg 12 27). Die beiden goldenen Kälber bzw. Jungstiere (ʿagle zahab, v. 28) sollten wohl Postamente für den unsichtbaren Gott sein[13]. Jerobeam dachte dabei zweifellos an Jahwe. Bei der feierlichen Weihe der Heiligtümer knüpft nämlich der König deutlich an den ersten Satz des israelitischen Credos an, wenn er spricht:

»Das sind deine Götter Israel, die dich vom Land Ägypten heraufgeführt haben!« (I Reg 12 28b).

Dabei fällt der Plural beim Verbum auf; daß er nicht ursprünglich ist, sondern auf das Konto des deuteronomistischen Bericht-

[12] Zum Fruchtbarkeitskult (Baalskult) am östlichen Jordanquell siehe N. Glueck, op. cit. S. 18. N. Glueck hält es für möglich, daß Dan der Sitz des »Baal Gad im Tal Libanon« gewesen sein könne (Jos 12 7), und noch Euseb weiß von heidnischen Bräuchen an dieser Stelle (hist. eccl. 7, 17). Daß Dan, wie auch Bethel, eine Stätte war, an der ursprünglich ein kanaanäischer Gott verehrt wurde, zeigt Am 8 14:

»Die schwören beim El von Bethel (so nach einer Korrektur von J. Wellhausen) und sprechen bei deinem Elohim, Dan, und bei deinem Gott, Beerseba.«

Bethel war ein Gott, der vor allem im 8. Jh. in Bethel und auch sonst im Nordreich verehrt wurde (siehe dazu O. Eißfeldt, »Der Gott von Bethel«, ARW 28 (1930), S. 1ff.).

[13] Auch in Syrien war es üblich, Stiere als Träger der Gottheit zu verwenden (vgl. dazu A. Alt in ZAW., N. F. 9 (1932), S. 88; K. Galling, BR, Sp. 203f.); die Gottheit selbst war nicht bildlich dargestellt (vgl. H. Greßmann, AOB² NR 331, 335, 338, 345, 354—356, wo das Tier Postament für den darauf stehenden Gott ist; dazu M. Noth, Geschichte Israels², S. 213). Eine andere Deutung des goldenen Kalbes findet sich bei O. Eißfeldt, Lade und Stierbild, ZAW N. F. 17 (1940/41), S. 199f.

erstatters geht, zeigt Neh 9 18, wo derselbe Satz des Credos für dieselbe Situation im Singular angeführt wird[14]. Auch die Zweizahl der Kälber kann den Plural nicht bestimmt haben, denn in Ex 32, der polemisch entstellten Kultätiologie für das Heiligtum in Bethel bzw. Dan, spricht Aaron denselben heilsgeschichtlichen Satz in bezug auf das eine goldene Kalb ebenfalls im Plural (Ex 32 8). Damit ist deutlich, daß die Polemik eingegriffen hat, um den Jahwedienst in Bethel und Dan als Götzendienst zu kennzeichnen: der Plural läßt ihn als polytheistische Abgötterei erscheinen. Diese Polemik entspringt dem Eifer für Jahwe, wie er im Wirken eines Elia und Elisa oder in den Worten eines Hosea und Amos sichtbar wird. Hosea verschärft sie, wenn er von »den Kälbern in Beth-Aven« spricht (Hos 10 5): Jetzt steht auch das Nomen im Plural und außerdem ist der Name des Heiligtums polemisch entstellt.

Nicht nur der Plural, sondern auch die Bezeichnung »Kalb« entspringt offenbar der Tendenz der polemischen Herabsetzung des Gottesdienstes an den beiden Reichsheiligtümern; er wird als die »Sünde Jerobeams« beurteilt, und diese dient fortan als Kennzeichen jedes gottlosen Königs[15]. Tatsächlich wird durch solche Bilder die Gefahr einer kanaanäischen Überfremdung des Jahwekults beträchtlich erhöht, denn in der kanaanäischen Religion ist der Stier Attribut der Gottheit: der oberste Gott des ugaritischen Pantheons, El, wird an verschiedenen Stellen als tor 'el bezeichnet, und der Fruchtbarkeitsgott Baal zieht oft als ein Stier durch das Land[16]. Mit der Bezeichnung »Kalb« (Jungstier) wird die schöpferische Fruchtbarkeit des Gottes, die mit dem Stierbild zum Ausdruck gebracht werden soll, abgeschwächt[17]. Immerhin bezeichnet der Begriff ʿegäl ein Tier männlichen Geschlechts. Hosea geht noch einen Schritt weiter, wenn er die beiden Kälber Bethels deutlich als weibliche Tiere (ʿäglôt) denunziert (Hos 10 5).

---

[14] Deshalb erwägt R. Kittel in der Biblia Hebraica[3], ob nicht auch in I Reg 12 28b ursprünglich der Singular gestanden habe.

[15] I Reg 13 34 14 16 15 26. 30. 34 16 2. 19. 26. 31 usw.

[16] G. R. Driver, Canaanite Myths and Legends, OTS 3, No. 3, Edinburgh 1956. Im Baal-Mythos heißt es z. B.:

kn. npl. b.ʿ l. tr. = »So ist der Stier Baal gefallen
km. tr. wie ein Stier« (6, 52).

Die Bezeichnung tr. 'el. (Stier-El) findet sich z. B. Baal 3, 16f.; 6, 22; 6, 25. Baals Liebe zu einer jungen Kuh (ʿglt), die ihm einen Sohn gebiert, steht auf S. 106f.

[17] So faßt auch J. A. Montgomery die Verwendung des Begriffs »Kälber« für die Bilder an den beiden Reichsheiligtümer als polemische Herabsetzung auf, wenn er zu I Reg 12 28b anmerkt: »The Calves (depreciatory for bulls?)« in »A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings«, Edinburgh 1951, S. 257.

Es gibt folglich dreierlei Weisen der polemischen Herabsetzung des Stierkultes:

1. Das Alter des Tieres wird herabgesetzt: an die Stelle des ausgewachsenen, zeugungsfähigen und starken Stiers tritt in der Polemik das Jungtier,
2. das Geschlecht wird herabgesetzt: statt des männlichen Tieres wird das weibliche eingefügt,
3. die Zahl wird heraufgesetzt: die Monolatrie wird in die Polylatrie, den Götzendienst, verkehrt.

Es ist nun allerdings zu prüfen, ob der Plural nicht doch den wahren und nicht den polemisch entstellten Sachverhalt wiedergibt, d. h. ob nicht tatsächlich an den beiden Reichsheiligtümern je zwei Götterbilder vorhanden waren, und zwei Gottheiten, eine männliche und eine weibliche, verehrt wurden. Dafür könnte neben der Wendung von den »Kälbern Beth-Avens« (Hos 10 5) die Tatsache sprechen, daß ein Siegel aus Bethel in Hieroglyphen zu dem Bild eines Gottes und einer Göttin den Namen Astarte nennt[18]; ferner, daß die jüdische Kolonie von Elephantine, die bald nach 600 v. Chr. begründet wurde und dabei von Flüchtlingen aus Bethel beeinflußt worden sein mag[19], in ihrem Brief an Bagoas (411 v. Chr.) neben dem Gott Jahu auch eine Anat-Bethel und eine Eschem-Bethel erwähnt. Anat-Bethel wäre der weibliche Paredros dieses Gottes Bethel-Jahu[20], so wie sie in Ugarit Gefährtin Baals war[21]. Daraus erhellt, daß die Polemik der Propheten nicht unbegründet war; dennoch muß die Verehrung eines Götterpaares in Bethel vorwiegend der nichtisraelitischen (kanaanäischen) bzw. der nach dem Jahre 721 v. Chr. gemischten Bevölkerung zugeschrieben werden.

Auch das Deminutivum »Kalb« könnte vielleicht einem historischen Tatbestand entsprechen, es braucht nicht nur polemische Verzerrung zu sein. O. Eißfeldt ist der Ansicht, daß die von Jerobeam in Bethel und Dan aufgestellten Jungstiere Führungssymbole, d. h.

---

[18] K. Galling, BR Sp. 222; vgl. dazu BASOR 56 (1934), S. 1ff.

[19] W. F. Albright, Archeology and the Religion of Israel, Baltimore 1946, S. 168f., 173.

[20] In Bethel und im Nordreich überhaupt bestand eine Neigung, den aramäischen Gott Bethel als ein Surrogat für Jahwe zu gebrauchen (W. F. Albright, op. cit. S. 172). O. Eißfeldt ist der Ansicht, daß die ursprünglich in Bethel verehrte gleichnamige Gottheit — er hält sie für kanaanäisch — auch dem Propheten Amos (Am 3 9-15, bes. 14b; vielleicht auch Am 5 4f), Hosea (Hos 10 15 12 5) und Jeremia (Jer 48 13) unter diesem Namen bekannt war (»Der Gott Bethel«, ARW 28 (1930), S. 15—18).

[21] W. F. Albright hält sie bei der Elephantinebevölkerung für eine Hypostase Jahwes: Wie Eschem für den Namen (Schem) Jahwes, so könnte Anat als »Zeichen« oder »Willen« des Gottes verstanden worden sein (op. cit. S. 173).

auf Stangen befestigte, tragbare Bilder, Standarten, gewesen seien, und, wie die Lade, schon aus der Wüstenzeit stammten (vgl. Ex 32)[22]. Somit könnte sich das Deminutivum auf die geringe Größe der auf den Stangen getragenen Bilder beziehen[23]. Aber einmal bleibt auch die kleine Abbildung das Bild eines Stieres, zum anderen müssen gegen Eißfeldts Theorie von den Stierstandarten in Dan und Bethel einige Einwände erhoben werden[24].

So wird man doch die bisher behandelten Berichte über die beiden Reichsheiligtümer als polemisch entstellt bezeichnen müssen. Denn der fremde und der nicht eindeutig jahwistisch bestimmte Kult werden auch noch auf andere Weise verunglimpft. Man nennt z. B. die fremde Gottheit nicht bei ihrem Namen — nomen est omen — sondern bezeichnet sie als »Unrat« (schikkuṣ), »Greuel« (toʿebah) oder »Schande« (boschät)[25]. Wo die Götternamen vorgegeben sind, können sie durch solche diffamierenden Begriffe ersetzt werden; an Stelle von Baal wird z. B. boschät geschrieben[26]. Bisweilen setzt man die Vokale einer der verächtlichen Bezeichnungen unter die Konsonanten des Götternamens: aus dem Götterappellativ «mäläch« wird dadurch »Moläch« oder »Moloch«, aus dem assyrischen Gott Sakkut wird Sikkut[27], und die Vokale zeigen an, daß man statt des Götternamens das entsprechende Schimpfwort aussprechen soll. Wenn der besonders im spätjüdischen Schrifttum hervortretende Gottes- und Menschenfeind »Beliaal« = »Nichtsnutz« benannt wird, so ist das ebenfalls von der Polemik, dazu auch wohl von religiöser Furcht, diktiert.

b) Die Polemik gegen den Götzen- und Bilderdienst im Spätjudentum

Die polemische Entstellung von Götternamen setzt sich auch im Spätjudentum fort. So vermutet E. Bickermann mit Recht, daß der

[22] O. Eißfeldt, Lade und Stierbild, ZAW N. F. 17 (1941), besonders S. 199ff.

[23] Eißfeldt selbst denkt nicht an diese Möglichkeit; als Vergleich zu den Bildern der israelitischen Heiligtümer führt er Stierstandarten aus Mari, Assur und Ägypten an.

[24] Trotz der vielen einleuchtenden Argumente O. Eißfeldts ist es nur schwer denkbar, daß man zu einer Zeit, in der man schon lange fest im Lande saß, Führungssymbole wiederbelebt und sogar Tempel für sie gebaut haben sollte. Eißfeldts stärkste Stütze für seine These ist der Weihspruch Jerobeams: »Siehe, das sind deine Götter, Israel, die dich von Ägyptenland heraufgeführt haben!« (I Reg 12 28b). Aber könnte dieser wichtige Satz des israelitischen Credos nicht in erster Linie das Dass der Heilstatsache gemeint haben, ohne daß auf ihr Wie, das Voranziehen Jahwes, eigens abgehoben wird?

[25] Das ist vor allem im Deuteronomium und bei Jeremias üblich.

[26] Sauls Sohn Isch-baal wird durch den Chronisten in einen Isch-boschät umgewandelt (I Chr 8 33).

[27] mäläch wird durch die Vokale von boschät zu moläch (Ges. Buhl. s. v.); erst die griechischen und lateinischen Übersetzer gebrauchen die Namensform »moloch«.

Ausdruck »Schikkuṣ Schomen«, mit dem in Dan 12 11 der Altar, das Zentrum des hellenisierten Gottesdienstes im Jerusalem der syrischen Besetzung, bezeichnet wird, eine Verdrehung des aramäischen Namens »Baal Schamin« ist[28]. «Baal Schamin« war der höchste Gott der syrischen Religionen, und mit ihm wurde der für die Fremden namenlose Gott auf dem Zion identifiziert[29].

Auch in der Septuaginta verrät sich der Abscheu dem Götzendienst gegenüber in einem bestimmten Sprachgebrauch. Die durch Jerobeam eingesetzten goldenen Stiere werden als δαμάλεις χρυσαί bezeichnet, d. h. sowohl das Alter als auch das Geschlecht der Tiere ist polemisch herabgesetzt[30]. Besonders stark ist die Verunglimpfung der Stierbilder in Tobit 1, 5: alle Stämme, die mit abgefallen waren, opferten der Baal, der jungen Kuh (τῇ Βάαλ τῇ δαμάλει)[31]. Paulus übernimmt den tendenziösen Sprachgebrauch ἡ Βάαλ in Rm 11 4, einer Stelle, die stark an I Reg 19 18 angelehnt ist; allerdings hat die Septuaginta gerade dort Baal als männlich angeführt. Das Femininum bezeichnet Baal als Schande (boschät = αἰσχύνη)[32], in der Septuaginta findet sich ἡ Βάαλ auch sonst[33]. Vielleicht hat gerade dieser Sprachgebrauch dazu geführt, daß aus dem Stier von Dan in bell. 4, 3 eine Kuh geworden ist[34]. Bei Paulus könnte ἡ Βάαλ auch Frucht seiner rabbinischen Erziehung sein. Im Rabbinat kann das Femininum ʿabôdāh sowohl den Götzendienst als auch das Götzenbild bezeichnen, und von daher legte es sich nahe, jedes Götzenbild als ein Femininum zu behandeln[35]. Manchmal kannte man den im AT erwähnten heidnischen Gott nicht mehr oder wollte ihn nicht mehr als solchen erkennen. So wird der assyrische Gott Sakkuth (MT Sikkut) in der Septuaginta mit σκηνή (»Hütte«) wiedergegeben, d. h. der Übersetzer

[28] E. Bickermann, Der Gott der Makkabäer, Berlin 1937, S. 112f.

[29] »Baal Schamin« wurde von den Persern oft dem Ahura-mazda und von den Griechen dem Zeus Olympios gleichgesetzt.

[30] Die feminine Bewertung wird allerdings nicht konsequent durchgehalten. Jerobeam stellt die beiden Tiere als Götter und nicht etwa als Göttinnen vor (I Reg 12 28 LXX); in den beiden folgenden Versen wird jedoch wieder das Femininum angewandt.

[31] »Baal« dient hier allerdings nicht als Argument für den Zusammenhang von Jungstierkult und Baalsdienst im Sinne des kanaanäischen Vegetationskults, das Wort ist vielmehr Appellativum für »Götze« (O. Eißfeldt, Lade und Stierbild, ZAW N. F. 17 (1940/41), S. 201, Anm. 1.

[32] Vgl. dazu A. Dillmann, Über Baal mit dem weiblichen Artikel. Monatsbericht der Berl. Akad. 1881—82, S. 601—602.

[33] Hos 2 8 = MT 2 10; Zeph 1 4; auch der Plural, die Baalsbilder, kann im Femininum erscheinen (I Sam 7 4).

[34] O. Eißfeldt, Lade und Stierbild, S. 201—202, Anm. 1.

[35] P. Billerbeck, Aus Talmud und Midrasch, Bd. III, S. 288f. (vgl. dazu Ph. Blackmann, Mischnayoth, Bd. IV, S. 447, London 1954).

las einfach den stat. constr. von sukkah (Hütte). Dasselbe geschieht in der Damaskusschrift (CD VII, 15f.) wie in den Acta (7 43).

In dieser Linie steht auch Josephus. Er bringt seine Abneigung gegen den Götzen- und Bilderdienst ganz ähnlich zum Ausdruck. Aufschlußreich für die Erklärung von bell. 4, 3 ist sein Bericht von der Errichtung der beiden Reichsheiligtümer in den Antiquitates. Nach ant. 8, 226 ließ Jerobeam zwei goldene Jungkühe (δαμάλεις χρυσᾶς) anfertigen, baute zwei kleine Tempel (ναΐσκούς) dazu, den einen in Bethel, den anderen in Dan, »das bei den Quellen des kleinen Jordan liegt«, und stellte in jedem dieser Tempel eines davon auf. Josephus läßt den König dabei eine kleine Rede halten, die einen Midrasch zu I Reg 12 28 bildet. Man vernimmt dabei stoische bzw. dem hellenistischen Judentum vertraute Klänge: Gott ist überall und läßt sich nicht an einen bestimmten Ort binden, und überall hört Er die Menschen, die zu Ihm beten und darum nicht die lange Reise nach Jerusalem machen müssen; zudem ist ja der dort befindliche Tempel auch von Menschen angefertigt. Josephus verurteilt die Handlung des Königs trotz der ihm zugeschobenen einleuchtenden Gründe und stellt fest, daß die Verführung des Volkes durch Jerobeam, der es vom hergebrachten Gottesdienst »abweichen« und Gottes Satzung übertreten »macht«, der Anfang alles Unglücks und die Ursache der kommenden Niederlage und Knechtung unter die Völker war[36].

Die Bezeichnung des Kultbildes in Dan stimmt an den beiden Stellen bell. 4, 3 und ant. 8, 226 nicht ganz überein, jedoch bezeichnen beide es als ein weibliches Tier.

Wieder ist zu fragen, ob es sich dabei nur um Polemik handelt, oder ob nicht zu Lebzeiten des Josephus im Heiligtum von Dan das Bild einer Göttin hätte stehen können. Zwar muß man annehmen, daß der Tempel von Dan durch die Assyrer zerstört worden ist, wobei das goldene Bild sicherlich ihre Beute wurde, jedoch konnte sich der genius loci mit derselben Zähigkeit halten, wie das beim Heiligtum von Bethel der Fall war[37]. So hätte später dort leicht wieder ein Fruchtbarkeitskult aufblühen können, für den ein neuer Tempel mit dem Bild einer Gottheit erbaut worden wäre.

---

[36] Ant. 8, 229. Beachtenswert ist auch, daß nach diesem Bericht die Jungkühe nach Gott benannt sind (δαμάλεις ἐπώνυμοι τῷ θεῷ § 228). Das wird im AT so nicht berichtet. Josephus knüpft vielmehr an einen zu seiner Zeit viel geübten Brauch an, nach dem ein Kultbild seinen Namen bzw. einen anderen oder zusätzlichen Namen erhält (vgl. dazu E. Bickermann, op. cit. S. 92ff., sowie die Benennung der vom Stamm Dan eroberten Stadt, ant. 5, 178).

[37] Bethel kam unmittelbar nach seiner Zerstörung durch die Assyrer und dann nach seiner Aufhebung bei der Reform des Josia rasch zu erneuter Blüte, wie die Ausgrabungen von W. F. Albright zeigten (op. cit. S. 172f.).

Allerdings dürfte es dann kaum eine Göttin gewesen sein. In alttestamentlicher Zeit befanden sich im syrisch-palästinensischen Raum nur selten besondere Tempel für Göttinnen[38], und auch in der hellenistisch-römischen Periode gehörte die Göttin zu einem Gott. So gab es in Heliopolis-Baalbek schon in präseleukidischer Zeit ein Heiligtum des syrischen Wettergottes, Hadad[39] und in der Zeit der Römer war es Jupiter, der an der von Antoninus Pius und Caracalla beträchtlich erweiterten Kultstätte verehrt wurde[40]. Daneben befand sich der besser erhaltene Tempel der Astargatis (Astarte), der syrischen Fruchtbarkeitsgöttin. Sie hatte zwar ihren eigenen Tempel, jedoch nur in Verbindung mit dem unmittelbar daneben stehenden Heiligtum ihres Gefährten Hadad[41]. Ähnlich sah es vielleicht in der syrischen Akra Jerusalems aus, wenn man dem Johannes Malalas, einem byzantinischen Schriftsteller, Glauben schenken darf; er erzählt, daß Antiochus Epiphanes den salomonischen Tempel der Juden dem olympischen Zeus und der Athena geweiht habe[42].

Es ist also unwahrscheinlich, daß der alleinstehende Tempel in Dan, falls er wieder aufgebaut und in der Zeit des Josephus in Gebrauch gewesen sein sollte, einer Göttin, repräsentiert durch eine Kuh, geweiht war. Vielmehr ist die Notiz bell. 4, 3 durch die Polemik gegen den Götzendienst gefärbt. Josephus ist auch sonst stark von ihr bestimmt, und seine Abneigung gilt nicht nur den Götzenbildern, sondern den Bildern überhaupt. Daß diese Einstellung im Judentum seiner Zeit weit verbreitet war, zeigt der stürmische Protest bei Verstößen gegen die bildlose Verehrung Jahwes, die von den Römern oder hellenisierenden Herrschern in Palästina begangen wurden. Wie seine Berichte über diese Vorfälle zeigen, bekennt sich Josephus zu der bilderfeindlichen Haltung, die er auch an anderen Stellen seiner Schriften zum Ausdruck bringt.

So tadelt er Salomo, weil er den Tempel mit Bildern ausgeschmückt hat (ant. 8, 195), und hält besonders die Rinder unter dem ehernen Meer für einen sündigen Verstoß gegen die Gesetze (ib.). Dies Urteil fehlt an keiner Stelle, wo Josephus auf Bilder zu sprechen kommt. Mit Genugtuung berichtet er von der Empörung, die sowohl den König Agrippa als auch den Statthalter Syriens, P. Petronius,

[38] K. Galling, BR Sp. 222.

[39] Ph. K. Hitti, History of Syria, London 1951, S. 310

[40] Das goldene Jupiterbild im großen Tempel zeigte den Gott, wie man es von den 1000 Jahre älteren Darstellungen des Hadad, Rescheph oder Baal gewohnt ist: in der Rechten schwingt er eine Geißel, in der Linken hält er Blitze und eine Ähre, rechts und links von ihm stehen zwei Stiere. Jupiter wurde in Heliopolis als Baal nach syrischem Ritual verehrt (E. Bickermann, op cit. S. 99).

[41] Ph. K. Hitti, op. cit. S. 313.

[42] E. Bickermann, op. cit. S. 112.

ergriffen habe, als einige junge Leute in der Synagoge von Dora ein Kaiserbild aufstellten: selbst der Römer hätte diese Übertretung der Gesetze für eine Gotteslästerung gehalten (ant. 19, 299ff., bes. 302). Vielfach revoltiert das jüdische Volk gegen die Bilder, wobei es zu Unruhen kommt, die blutig unterdrückt werden müssen oder die Herrscher zum Nachgeben zwingen[43]. Apion gegenüber begründet Josephus das Bilderverbot mit folgenden Argumenten: Bilder bringen weder Gott noch den Menschen einen Nutzen, außerdem kann man kein beseeltes Wesen, geschweige denn Gott selbst, durch ein unbeseeltes Bild adäquat wiedergeben (c. Ap. 2, 74).

Diese gesteigerte Empfindlichkeit, ja aggressive Haltung der Juden des ersten nachchristlichen Jahrhunderts gegenüber allem, was mit Götzen und Bildern zu tun hat, befremdet in der hellenistischen Welt um so mehr, als man in ihr, vor allem in den Kreisen der Gebildeten, den alten Göttern und den Göttern überhaupt skeptisch gegenübersteht und zu Toleranz und Synkretismus neigt. Den jüdischen Eifer kann man sich nur als Erbe der Makkabäer erklären. E. Bickermann hat in seiner glänzenden Darstellung »Der Gott der Makkabäer«[44] eindrücklich gezeigt, wie wichtig diese Epoche für die Entwicklung des Judentums und dazu auch für die Entstehung des Christentums ist. Ohne den Sieg der Makkabäer wäre nach ihm »das Licht des Monotheismus erloschen«[45], ohne ihn gäbe es heute weder Judentum noch Christentum noch Islam. Auch die durch die Funde von Qumran so plötzlich ins helle Licht gerückten Essener und vor allem die Zeloten haben viel vom Geist der Makkabäer. Diese Gruppe, die im Rahmen der Chasidim, der orthodox gesinnten Frommen ihrer Zeit, der akuten Gefahr einer Hellenisierung des Judentums entgegenwirkten, war von einem glühenden Eifer für die Reinerhaltung des Jahwedienstes beseelt. Zum Vorbild nahmen sie sich dabei die alttestamentlichen Kämpfer gegen die Abgötterei, einen Pinehas (I Macc 2 54) und einen Elia (I Macc 2 58). Ihr Eifer richtete sich nicht nur gegen die Syrer, die die politische und religiöse Eigenständigkeit der Juden bedrohten, sondern auch gegen die Übertreter des Gesetzes im eigenen Land, d. h. die große Masse der Freunde der hellenistischen

[43] Vgl. den Bericht des Josephus über die Entfernung des von Herodes dem Großen am Haupteingang des Tempels angebrachten goldenen Adlers (ant. 17, 149—167; bell. 1, 648—650), den Protest gegen die Aufstellung der Trophäen des Herodes im Stadion zu Jerusalem (ant. 15, 272. 277—79), ferner gegen das Hereinführen der Standarten mit den Kaiserbildern in die heilige Stadt (ant. 18, 55ff.; bell. 2, 169ff.). Vitellius nimmt auf die bilderfeindliche Haltung der Juden Rücksicht und marschiert wegen der Standarten der Legionen um Judäa herum (ant. 18, 121f.).

[44] Berlin 1937.

[45] op. cit. S. 138.

Kultur. Den Letzteren machte man es leicht, denn der jerusalemische Tempel, der von Antiochus Epiphanes der Akra, der Syrer- und Hellenistenstadt, zugeschlagen worden war, blieb nach wie vor der Tempel des Judengottes. Neu war lediglich, daß dieser auf dem Zion thronende Gott von den Heiden einen Namen, Zeus Olympios, erhielt (I Macc 6 1f.)[46]. Als Eponym des Zeus war er jedoch nicht mehr der alleinige Gott, sondern in ein Pantheon eingereiht, in dem er allenfalls ein primus inter pares sein konnte[47]; die neue Religion war polytheistisch. Für die Fremden kam zum Ärgernis der Namenlosigkeit des Judengottes das seiner bildlosen Verehrung hinzu. Antiochus respektierte sie allerdings insofern, als er kein Bild des von den Juden verehrten und nun Zeus benannten Gottes im Tempel aufstellen ließ[48]. Nach Porphyrius wurden jedoch Weihgeschenke hereingebracht, die Statuen des Antiochus und des Zeus darstellten[49], und vor allem gab es im hellenistischen Bezirk Jerusalems überall Idole, denen Viele aus Israel opferten[50]. Kennzeichen und Zentrum des heidnischen Gottesdienstes war der entweihte Altar im Tempel, der «Greuel der Verwüstung« (Dan 11 31 12 11 Mt 24 15); dazu gab es landauf, landab Altäre, die in einem heidnischen Bezirk griechischer Art, einem Temenos, standen[51]. Der abgöttische Kult war auch unter den Juden weit verbreitet: der Riß ging durch das jüdische Volk selbst hindurch und schied die kleine Gruppe der Altgläubigen von der großen Zahl der Reformisten[52]. Die Letzteren forderten, daß das jüdische Volk aus seiner Isolierung heraustreten sollte, und sie waren darum gern bereit, die Namenlosigkeit und die bildlose Verehrung ihres Gottes aufzugeben. So wird diese große hellenisierende Partei im I Makkabäerbuch geschildert:

»In jenen Tagen traten in Israel die Abtrünnigen hervor und überredeten Viele, indem sie sagten: Lasset uns hingehen und ein Bündnis schließen mit den Völkern rings um uns her. Denn von der Zeit an, da wir uns von ihnen absonderten, traf uns viel Unglück« (I Macc 1 11).

Besonders Menelaos, der Hohepriester der Akra, und seine Gesinnungsgenossen waren Aufklärer, die das Judentum der helle-

---

[46] Den Griechen und Römern erschien der Gott Israels, den man seit Jahrhunderten nur mit Anrufungen wie »Israels König« oder »Gott unserer Väter« bezeichnete, als namenlos, was ihnen unverständlich war bzw. rückständig vorkam (E. Bickermann, op. cit. S. 93f.).

[47] E. Bickermann, op. cit. S. 116.

[48] E. Bickermann, op. cit. S. 102.

[49] Porphyrius nach Hieron. ad Dan 8 5; E. Bickermann, op. cit. S. 102.

[50] I Macc 1 43. 47.

[51] I Macc 1 47; II Macc 10 2; ant. 12, 253.

[52] Es war die Mehrzahl (Dan 9 27), die den Götzen opferte und das Gesetz vergaß.

nistischen Kultur einordnen und durch die Niederlegung des Zaunes der Thora reformieren wollten, wobei sie besonders die Beschneidung, die Sabbatobservanz und das Verbot, Schweinefleisch zu essen, aufheben wollten[53]. Daß nicht diese hellenisierenden Kreise, die sich zudem auf die Hilfe des fremden Herrschers verlassen konnten, sondern die an Zahl weit unterlegenen Orthodoxen die Oberhand behielten und damit den Monotheismus retteten, ist das eigentliche Wunder dieses Krieges.

Schon unter Herodes dem Großen, vor allem aber im ersten nachchristlichen Jahrhundert, als nicht mehr die Seleukiden, sondern die Römer als Fremde das Land beherrschten, hatte sich die kompromißlose Haltung Götzendienst und Bildern gegenüber erneut zu bewähren. Ihre entschlossensten Vertreter waren die Zeloten. Die Motive und Ziele dieser Bewegung sind in Hippolyts Beschreibung der Essener zusammengefaßt, einer Stelle, an der man dies eigentlich nicht erwarten würde[54]. Hippolyts Bericht entspricht dem des Josephus bell. 2, 119ff., hat jedoch an einigen Stellen bemerkenswerte Zusätze. Am wichtigsten ist ein Einschub da, wo Josephus von den vier Klassen der Essener spricht (bell 2, 150). Hippolyt versteht diese vier Stufen des hierarchisch aufgebauten Systems der essenischen Stände als vier Gruppen einer besonders intensiven und verschiedenartigen Askese[55]. Die von ihm angeführten und auf die einzelnen Gruppen verteilten Ideale sind jedoch in Wahrheit weniger den Essenern[56] eigen, vielmehr stellen sie eine Summe der zelotischen Ziele

---

[53] I Macc 1 47 II Macc 6 5. 10. Die synkretistischen Bestrebungen im Judentum waren offensichtlich schon wesentlich älter. Auf einer Silbermünze, die wohl aus dem 5. Jh. v. Chr. stammt, sieht man auf der Rückseite Jahwe als Triptolemos bzw. als Dionysos dargestellt. J. Leipoldt, Die Religionen in der Umwelt des Christentums, o. Jahreszahl, S. XI, Abb. 81.

Auch der Angriff gegen die geistigen Grundlagen des Judentums unter Hadrian richtete sich gegen die auffallendsten Merkmale: die Beschneidung, die Sabbatruhe und das Lehrhaus (N. Glatzer, Geschichte der talmudischen Zeit, Berlin 1937, S. 44).

[54] Hippolyts Werke, GCS Bd. 3, ed. P. Wendland, 1916, Refutatio Omnium Haeresium IX, 26. Josephus erwähnt zwar in seiner Schilderung des Jüdischen Krieges die Zeloten häufig, aber bei seinen polemisch entstellten Äußerungen erfährt man dabei über die eigentlichen Ziele dieser Bewegung so gut wie nichts.

[55] Dazu hat ihn wohl die Wendung κατὰ χρόνον τῆς ἀσκήσεως bestimmt (bell. 2, 150). Daß er die Zeloten mit den Essenern vermengt, mag davon herrühren, daß Josephus vor diesem seinem größten Bericht über die Essener von dem Zeloten Judas spricht und ihn als Führer einer eigenen Religionspartei bezeichnet (bell. 2, 118). Die Angaben über die Zeloten muß Josephus aus einer anderen Quelle bezogen haben oder Josephus hat sie aus der von beiden gemeinsam benutzten Quelle weggelassen.

[56] Es ist allerdings nicht ausgeschlossen, daß es Essener gab, die den Zeloten nahestanden oder sich ihnen anschlossen, ja, es ist nicht undenkbar, daß die Ze-

dar. Hippolyt verwendet dabei die Bezeichnung »Zeloten« und »Sikarier« (IX, 26, 2), doch hält er diese für einen besonders radikalen Flügel der Essener. Ihr Eifer bekundet sich in einer so entschlossenen Gottesverehrung, daß er auch politische Folgen haben muß: sie nennen niemand »Herr« außer Gott, selbst wenn man sie deshalb marterte oder tötete (IX, 26, 2). Entsprechend stark ist der Haß gegen alles, was mit diesem Gott konkurrieren könnte. Das sind vor allem die Bilder. Nach Hippolyt rühren diese Fanatiker »keine Münze an mit der Begründung, man dürfe ein Bild weder tragen noch ansehen oder verfertigen. Sie gehen auch in keine Stadt, auf daß keiner durch ein Tor schreite, auf dem Bildsäulen stehen, denn sie halten es für unrecht, unter Bildwerken durchzugehen« (IX, 26, 1). Die Verwerfung aller Bilder hat also auch einschneidende wirtschaftliche und soziologische Konsequenzen, denn man meidet das Geld und die Städte. Noch schwerwiegender sind die politischen Folgen. Zwei Schriftgelehrte, so berichtet Josephus, verbreiteten ihre Ansicht, daß es gesetzlos sei, wenn am Tempel »Statuen, Büsten oder andere Werke angebracht seien, die den Namen eines Lebewesens trügen« (bell. 1, 650). Eine Gruppe junger Leute wurde von ihnen so beeindruckt, daß sie es wagten, am hellichten Tage den goldenen Adler, den Herodes über dem großen Tor am Tempel hatte anbringen lassen, herunterzuschlagen (bell. 1, 650). Der König ließ die beiden Lehrer und die jungen Leute kurz vor seinem Tode noch bei lebendigem Leibe verbrennen (bell. 1, 655). Er hielt sie als Tempelschänder für gottlose Menschen (ib, 654), während sie selbst mit ihrer Handlung Gottes Ehre hatten retten wollen (ib., 649). Nicht nur gegen Bilder an heiligen Stätten, sondern gegen Bilder jeder Art und jeglichen Ortes richtete sich dieser Eifer. Nach Vita 65ff. setzte eine Menge unter der Führung des Zeloten Joseph ben Saphira den Beschluß der zelotischen Führergruppe in Jerusalem in die Tat um und zerstörte den mit Tierbildern geschmückten Palast des Herodes Antipas in Tiberias (vgl. dazu Vita 12). Eine solch radikale Bilderfeindschaft mußte in dieser Zeit der kulturellen Blüte im Imperium Romanum besonders befremdlich erscheinen.

---

loten, gleichsam als militanter Flügel, sich aus den Essenern herausgelöst haben. Für die nahe Verwandtschaft spricht der Gedanke des heiligen Krieges, wie er etwa in der Kriegsrolle lebendig ist, ferner das Ende, das die Qumransiedlung durch die Römer im jüdischen Krieg gefunden hat (vgl. dazu bell. 2, 152) und schließlich die Tatsache, daß in Qumran gefundene Tonscherben auch den Namen Pinehas tragen, woraus man schließen könnte, daß dies große Vorbild der Priester unter den Zeloten auch in Qumran verehrt wurde (zu den Scherben siehe R. de Vaux, Feuilles de Kh. Qumran, Rapport préliminaire sur les 3e 4e et 5e campagnes, RB 63 (1956), S. 564).

c) Die Polemik gegen den Götzendienst des Herzens in der Qumransekte

Die Situation der Zeloten im 1. nachchristlichen Jahrhundert unterschied sich insofern von der ihrer makkabäischen Vorgänger, als das Liebäugeln mit der hellenistischen Kultur, die Annahme eines fremden Kultes oder die Vermengung des väterlichen Glaubens und Gottesdienstes mit massiv hellenistischen Anschauungen und Praktiken für die Masse der palästinischen Juden nicht mehr in Frage kam. Diese Verschiebung der Kräfte war dem Sieg der Makkabäer einerseits und dem Verfall des antiken Götterglaubens andererseits zuzuschreiben. Die Zeloten hatten so vor allem mit der Front der Fremden zu tun. Dennoch verschwand auch die nach innen gerichtete Polemik gegen den Götzendienst nicht ganz. In einer erheblich modifizierten Form erscheint sie in den Schriften der Qumransekte.

Im Sektenkanon wird im Rahmen des Zeremoniells zum Bundeseintritt der Heuchler durch Priester und Leviten mit einem Fluch bedroht (1QS 2, 11–19). Sie beginnen dabei folgendermaßen:

»Verflucht mit den Götzen seines Herzens sei der, der nur um einzutreten in diesen Bund hereinkommt und den Anstoß seiner Verkehrtheit vor sich hinstellt, um durch ihn abtrünnig zu werden« (1QS 2, 11f.).

Und der Schluß der Verfluchung lautet:

»Gott soll ihn aussondern zum Bösen und ihn austilgen aus der Mitte aller Kinder des Lichtes, weil er um seiner Götzen willen von Gott abgewichen ist. Und der Anstoß seines Frevels soll bewirken, daß sein Los inmitten der ewig Verfluchten falle!« (1QS 2, 16f.).

In dem hier nicht angeführten Mittelteil der Verfluchung des Heuchlers ist Deut 29 18-20 weitgehend benutzt. Im Deuteronomium gilt die Warnung vor Heuchelei im Blick auf den Götzendienst der Heiden, unter denen Israel wohnt und deren Länder es durchzogen hat. Die Warnung vor den Götzen von Holz und Stein, Silber und Gold (Deut 29 16) ist in der Verfluchung des Sektenkanons in einen »Götzendienst des Herzens« gewandelt[57].

Der Abfall zum Heidentum, zum massiven Götzendienst der Völker ist also offenbar in den Augen der Sektenleute keine aktuelle Gefahr[58]. Sie tadeln eine andere Art von Götzendienst[59]: es ist der

---

[57] Über das Stichwort »Götze« ist in der Verfluchung des Heuchlers Deut 29 mit Hes 14 3. 7 verbunden, wo von einem »Hinaufbringen der Götzen in das Herz« die Rede ist; dies stellt den Anstoß zur Sünde, das Skandalon, dar.

[58] Die Damaskusschrift, die von den »Götzen des Herzens« redet (CD 20, 9), kennt die Verehrung heidnischer Gottheiten nur bei den Israeliten vor Zadok, und die Polemik des Propheten Habakuk gegen die Götzen wird in 1Qp Hab 12, 10; 13, 4 auf die Heiden bezogen.

[59] In 1QS 2, 11. 17; 4, 5; 1QH 4, 15. 19.

gottlose Wandel nach eigenem Wunsch und Willen, im Starrsinn des Herzens (1QS 2, 14)[60].

Diese Art von Götzendienst wird besonders den Gegnern der Sekte vorgeworfen. In 1QH 4, 9f. wird gegen die »Lügenlehrer und Trugschauer« polemisiert. Von ihnen heißt es weiter unten:

»Sie suchen Dich mit halbem Herzen,
sie sind nicht fest in Deiner Wahrheit,
in ihren Plänen liegt eine Wurzel, die Gift und Galle hervorbringt![61]
Mit dem Starrsinn ihrer Herzen kundschaften sie
und suchen Dich unter den Götzen,
und den Anstoß ihrer Verkehrtheit stellen sie vor sich hin
und kommen, um Dich zu erforschen
vom Mund der Lügenpropheten, die Abfall treiben.« (1QH 4, 14—16)

Zweierlei Weisen der Gottsuche werden hier einander gegenübergestellt. In der Sekte sucht man Gott von ganzem Herzen und von ganzer Seele (1QS 1, 1f.)[62], man sucht ihn in Seinen Geboten (1QS 5, 11); außerhalb der Sekte beherrschen der eigene Trieb und Wille die Gottsuche, d. h. man sucht dort »Gott unter den Götzen«, im Bereich der eigenen Gedanken und Wünsche des menschlichen Herzens[63]. In 1QH 4, 19 stehen die »Götzen« der abtrünnigen Menschen neben ihren Freveln; gemeint sind mit den ersteren die bösen Lüste und Gedanken, die frevelhafte Taten aus sich heraussetzen.

Wie in 1QS 2, 11ff. sind in der zitierten Hodajothstelle Deut 29 17 und Hes 14 4. 7 verwendet, ein Beweis dafür, daß die Verfluchung des Heuchlers eine fest geprägte Form besaß. Auch die ersten Christen haben offenbar die Heuchelei auf Grund dieser Stelle beurteilt und verflucht, denn bei der Rüge des Heuchlers Simon Magus durch Petrus (Act 8 23) ist wie in 1QH 4, 14 die Stelle Deut 29 17 verwendet[64]. Während die Qumransekte infolge ihrer entschlossenen Abkehr von

[60] In CD 20, 9f. stehen das Bild von den Götzen, die über das Herz gesetzt werden, und die Wendung vom »Starrsinn des Herzens« nebeneinander.

[61] Vgl. Deut 29 17 und dazu Hbr 12 15. [62] So zu ergänzen.

[63] Wie sehr sich die Einstellung zu den Götzen seit der Makkabäerzeit gewandelt hat, zeigt ein Vergleich dieser Qumranstelle mit I Macc 3 46 ff. Judas und seine Brüder haben sich in Mizpa, dem alten »Betort« Israels eingerichtet, weil das Heiligtum in Jerusalem entweiht und zerstört ist (v. 45 f.). Dort bereiten sie den bevorstehenden heiligen Krieg durch Fasten vor (v. 47), ferner dadurch, daß sie das Buch der Thora ausbreiten (daraus lesen) »in betreff der Dinge, nach denen die Heiden die Bilder ihrer Götzen befragen« (so A Sin; die richtige Übersetzung der schwierigen Stelle gibt F. M. Abel, Les Livres des Maccabées, Paris 1949, S. 69). Beide Parteien wollen ein Orakel für den bevorstehenden Kampf: was die Heiden bei den Götzen suchen, erfragen die Jahwetreuen in der Thora.

[64] E. Stauffer sieht im Bissen (Bitterkraut), den Jesus dem Verräter gibt, einen Verfluchungsakt und verweist dabei auf Deut 29 17 ff. (E. Stauffer, Jesus, Gestalt und Geschichte, Bern 1957, S. 88).

der Welt des offiziellen Judentums und erst recht von der des Heidentums ihren Mitgliedern keine Warnung vor dem heidnischen Kult einzuschärfen brauchte, war dies bei den christlichen Gemeinden und auch bei den vom Rabbinat geführten Juden weiterhin erforderlich. Im Rabbinat ist allerdings die Leidenschaft in dieser Hinsicht schwächer als bei den Makkabäern und den Zeloten[65]. Zwar sieht man auch im Rabbinat in Ex 20 4 ein grundsätzliches Verbot aller Bilder von lebenden Wesen (Mekh. zu Ex 20 4), ferner wird in b. schab. 1, 7 angeordnet, daß man am Sabbat beim Vorübergehen die Inschriften an Bildsäulen und Gemälden nicht lesen solle, und schließlich ist dort ein grundsätzliches Verbot für das Betrachten von Gemälden ausgesprochen. Jedoch benutzte Gamliel (um 90) in Akko ein Bad, das mit einem Aphroditebild geschmückt war (ab. zara 3, 4).

Götzendienst und Bilder sind nicht der einzige Gegenstand der Polemik in diesem Abschnitt der jüdischen Geschichte. Das offizielle Judentum war vor allem bestrebt, den Anspruch auf religiöse Selbständigkeit bei den Schismatikern zurückzuweisen, so bei den Samaritanern, die auf dem Garizim, und den transjordanischen Tobiaden, die in qasr el'abd ein Heiligtum besaßen. Im Kampf gegen solche Gegner feierte selbst bei der Wiedergabe alttestamentlicher Perikopen und Bücher die Polemik einen eindeutigen Sieg über Treue und Sachlichkeit. So zeigt A. Spiro, wie beispielsweise Pseudo-Philo und Josephus diesen beiden Gruppen gegenüber alles gefährliche Material der Bibel unterdrücken oder neue Helden einführen bzw. die Rolle der alten beschränken; stellenweise wird die Bibel geradezu als politisches Pamphlet benutzt[66].

Diesen Hang zur Polemik gilt es überall da zu berücksichtigen, wo man in dieser Zeit auf Auseinandersetzungen stößt, seien es die der Qumransekte mit ihren priesterlichen und pharisäischen Gegnern, oder die der Urgemeinde mit jüdischen Widersachern oder die der hellenistischen Christen mit den Gnostikern. Man lebte damals nicht in einer Zeit der Unschuld[67].

Die in bell. 4, 3 beobachtete Polemik hängt jedoch nicht unmittelbar mit dem fragwürdigen Charakter des Josephus oder seinem oft hervortretenden Mangel an Exaktheit zusammen, sie ist vielmehr Kennzeichen des heiligen Eifers um die Sache Jahwes, von der Josephus letztlich nicht abgerückt ist. Seinen Auswirkungen in der jüdischen und christlichen Literatur der damaligen Zeit auf breiterer Basis nachzugehen, dürfte eine lohnende Aufgabe sein; unsere Studie möchte dazu anregen.

(Abgeschlossen am 15. März 1957)

---

[65] Vgl. P. Billerbeck, Aus Talmud und Midrasch, Bd. IV, S. 384ff.

[66] A. Spiro, Samaritans, Tobiads and Judahites in Pseudo-Philo, New York 1950, S. 38. [67] A. Spiro, Op. cit. S. 38.

The Quotations from Deuteronomy in Hebrews

By **Peter Katz**
(The Rev. Dr. W. Peter M. Walters; 59, Hinton Avenue, Cambridge, England)

I. ἐνοχλῇ Hebr 12 15

In his last editions[1] Nestle registers the conjecture ἐν χολῇ for ενοχλη. In view of Deut 29 18 (17) the suggestion is obvious and I was not the first to whom it occurred[2]. More recently Windisch[3] at least considered it when noting "ἐνοχλῇ ist aus ἐν χολῇ entstanden, ob aus Versehen und schon in der Textvorlage des Verf.s, ist ungewiß". However, I believe, certainty can be attained.

Earlier[4] I used to argue that ενοχλη, as it stands, was *troubling* in the context, 'ἐνοχλοῦν' indeed, because it interrupted a beautiful sequence of what otherwise would be three anaphoric clauses, all beginning with μή τις, and all without a verb, even without a copula. I further pointed out that in Deut. we must reckon with back-readings from Hebrews. This is incontestable, as far as πικρίας is concerned: it is found in AF, after ῥίζα as in Hebrews, as a doublet; for these MSS have πικρίᾳ at the end of the clause, as have all the others. Moreover, for ⟨16⟩ BM record πικρίας at the end of the clause where it cannot be construed after καί. Thus this doublet even has an "uncertain position", the sure mark of intrusion, most likely from a marginal ascription. With ενοχλη I was in a less fortunate position. It is certainly found in B*AF*[b] and in a number of minuscules but, being a variant of ἐν χολῇ, it is not strictly a doublet. Therefore I could do no more than point to the likelihood that it owed its existence to a procedure identical with that which led to the intrusion of πικρίας. The necessity of this assumption was a flaw in the argument which was bound to stand in the way of general acceptance. It is only now that I can hope to do better.

1. None of the MSS that read ενοχλη in Deut. omit the copula ἐστίν earlier in the clause, notwithstanding the fact that μή τίς ἐστιν

---

[1] Novum Testamentum Graece[21], 1952; [22], 1956.

[2] Friedrich Bleek, Der Brief an die Hebräer, II, ii, 1840, p. 910, gives a selection of authors who held the same view: F. de Ribera S. J. (or rather the continuators of his commentary which he had left unfinished at 5[5]), Salamanca, 1598: G. Estius, Douai, 1614; Hugo Grotius, 1632; Colomesius, Observ. s., p. 20; John Mill; Dan. Whitby; Joh. Andr. Cramer; L. C. Valckenaar; W. M. L. de Wette. Still more names on p. 909.

[3] Der Hebräerbrief, 1913, p. 102.

[4] T. L. Z. 76 (1951), col. 537; Biblica 33 (1952), p. 525, n. 1.

. . . ἐνοχλῇ cannot be construed[5]. This again proves that ενοχλη in this assembly of our best MSS is due to an early inadvertence which either occurred in an ancestor MS, or was committed independently, each time under the influence of Hebrews. Neither Swete nor BM could retain the reading of B*A. ενοχλη then does not strictly form part of the evidence of Deut.

2. What about its merits in Hebrews? Here its attestation is certainly unanimous. This, however, does not provide us with the decisive answer. More can be learned from comparing Hebrews with its source than has been done hitherto. In Deut. there are two clauses beginning with μή τις, and in both μή τις is immediately followed by ἐστίν. Hebrews has three clauses which all depend on the initial ἐπισκοποῦντες. The second, about the bitter root, leaves no possible doubt about its source. The third, about immoral Esau, is not taken from Deut. nor based on anything found in the O. T. The source of the first, μή τις ὑστερῶν ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ, has, so far as I know, not been fully traced. Certainly, "lest any man fail of (fall from) the grace of God" reflects the same Deut. 29 18 (17) with its anaphoric פֶּן־יֵשׁ = μή τίς ἐστιν: μή τίς ἐστιν ἐν ὑμῖν ἀνὴρ . . . τίνος ἡ διάνοια ἐξέκλινεν ἀπὸ Κυρίου τοῦ θεοῦ ἡμῶν, "lest there should be among you man, or woman, or family, or tribe, whose heart turneth away from the LORD our God . . .". However, the formulation in Hebrews, μή τις ὑστερῶν ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ, suggests that the author takes some subsidiary inspiration from the following verse of Deut., about the man who, hearing this curse, "blesses himself in his heart", or, in S. R. Driver's paraphrase, 'mentally congratulates himself that he may nevertheless act as he pleases with impunity'. We are reminded of Rom. 3 5-8; 6 1. 15, and similar Pauline passages. The man mentioned in Deut. 29 19 (18) feels so secure that he can say to himself: Well, "I shall have peace, though I walk in the imagination of my heart"; it is he that "falls from the grace of God".

3. If then the first two μή τις clauses of Hebrews reflect the two found in Deut. and the third is clearly fashioned to suit them, we should give attention to the changes in syntax and style to which they are subjected by the author to the Hebrews.

---

[5] This fact is conveniently overlooked by all those accepting ενοχλη in Hebrews at its face value. It should not have escaped C. Spicq, L'Epître aux Hébreux, who quotes this impossible text of Deut. without any qualms (I, p. 335, cf. 430; II, p. 400). Bleek, I, p. 21, n. 37, did better, when speaking of "a doubtless reminiscence from Deut. 29 18 according to the LXX, and, more closely, according to a corrupt reading of this version, still found in cod. Alexand." The statement of O. Michel, Der Brief an die Hebräer², 1949, p. 308, n. 5: "The Vorlage of Hb is more Semitic and closer to the original than the LXX" was refuted by Michaelis, ThWBNT VI, p. 124, n. 13.

a. First we observe a *syntactical* transformation. In Hebr. the three μή τις clauses are subordinate, as we have seen, and they are final. In Deut., on the other hand, they are principal sentences. This is quite obvious in the Hebrew which, of course, did not exist for the author to the Hebrews, but much less so, as we shall see immediately, in the Greek. In the Hebrew the preceding verse 17 (16) concludes a paragraph surveying the experiences of the Jews on their way: "During your wanderings you have seen (תִּרְאוּ) all the idols of the heathen nations." After a full stop a fresh sentence begins: 18 (17) "Would by all means that (If only . . .) among you there is none . . ." Here an introductory פֶּן־יֵשׁ (as does more frequently a mere פֶּן) expresses apprehension or keen desire lest anything dreaded exist or happen[6].

If we now turn to the Greek, we should feel that the twice repeated indicative ἐστίν after μή τις would prevent any misunderstanding. However, understanding was marred by the traditional itacistic mis-spelling ιδετε which can be easily understood as an imperative[7]. There were two temptations, in spite of grammatical scruples, to connect ιδετε with the following μή τις clauses as final. The first temptation might have been the widespread influence of O. T. quotations of, and allusions to, the LXX on the wording of the LXX. The MSS of the latter are full of intrusions from the N. T. Exactly as their wording even their interpretation was open to influences from the N. T. In our passage such influence would easily result in inter-

[6] We may compare IV Rg. 2 16, where the Hebrew has פֶּן, not פֶּן־יֵשׁ, and the perfect נְשָׂאוֹ, because it is a question about a fact of the past. The LXX reads ζητησάτωσαν τὸν κύριόν σου μήποτε ἦρεν αὐτὸν πνεῦμα κυρίου, with the hellenistic μήποτε *perhaps*. Therefore before it we should put a semicolon or even full stop, and not a comma as in our editions. Among the commentators of the Hebrew A. Klostermann alone has the fine exegetical tact to translate it as a principal sentence: "Yahwe's Spirit might have carried him away."

[7] It is worth while passing the editions in review. Their punctation gives no hint of their interpretation. Grabe and the Cambridge editions divide the verses within a paragraph by semicola, so that μή τίς ἐστιν comes in after a semicolon, as does the doubtless final ἵνα στήσῃ 13 (12). Grabe, who 'edited' his text, has vv. 16 (15)f. in brackets, as an aside or parenthesis, so that the nearest preceding verb is in 14 (13) ἐγὼ διατίθεμαι τὴν διαθήκην ταύτην. Lambert Bos' edition of the Sixtine (Franeker, 1709) is different. It has the correct semicolon before ἵνα στήσῃ and an equally correct full stop before μή τίς ἐστιν. Of him alone we may therefore state with certainty that he understood both passages in concord with the Hebrew, which they render. We might give equal credit to Grabe's painstaking scholarship. The Cambridge editions, however, are not primarily given to interpretation and therefore, while faithfully reproducing their model, *viz* B where it is available, in everything else, including punctuation, rather follow traditional lines. This frequently results in tantalizing ambiguities of which our passage offers an example.

preting "behold the idols . . . lest there be among you . . ." A second temptation might be traced to the only other passage with פֶּן־יֵשׁ in the O. T., IV Reg. 10 23. Here the Hebrew reads the imperative רְאוּ, and the פֶּן־יֵשׁ following introduces a subordinate final sentence: "Search, and look that there be here with you none . . .". In the LXX this is transformed into an indirect interrogation ἴδετε εἰ ἔστιν[8].

This is the closest parallel to what we find in Deut. 29 18 (17). Here, in Deut., the MS evidence offers some interesting variants which illustrate the difficulty of tracing the true intention of the translation μή τίς ἐστιν. A minuscule, f (53), boldly reads εστω for ἐστίν in both μή τις clauses, and thus restores what its originator feels to be required, namely an imperative principal sentence. The group bw omits ἐστίν in the second instance, doubtless under the influence of Hebrews, without, however, reading ενοχλη. For the second μή τις the Old Latin has *numquid*, without Lucianic support. It was left to Rahlfs to take the decisive step by putting a question-mark after each μή τις clause. With it μή becomes an interrogative particle which justifies the indicative ἐστίν. This interpretation not only does justice to grammar but also suits the context. The uneasy hope and solicitous desire that such a thing should not exist (𝔐) is well expressed by a fearful question whether it does exist (𝔊). This transformation does not impair the meaning of the original. As the Old Latin or its source understood well, μή . . . ἔστιν inquires about the actual state of affairs. Here we remember IV Reg. 10 23 where ἴδετε εἰ ἔστιν in the Greek means 'look whether' and introduces a subordinate question.

As far as Hebrews 12 15 is concerned, we may just ask, but no more, whether its shape might have been influenced by a mis-spelt and, consequently, misunderstood ιδετε. We cannot tell for certain how the author understood the model phrase in Deut. He subordinated three final clauses to ἐπισκοποῦντες, that is all we can say. After grammar has done its duty, considerations of style must take its place.

b. Secondly there is a *stylistic* transformation. While in Deut. we find that plerophory which characterizes this 'preaching' book[9] throughout, there is in Hebrews a keen concentration on the essentials, a beautiful way of expressing the utmost in as few words as possible. In Deut. פֶּן־יֵשׁ is literally rendered μή τίς ἐστιν. The author to the Hebrews, while adopting μή τις, omits the copula, which here would

[8] Here the Old Latin has *ne sit*, yet for once without support by its close relation, the Lucianic recension, which shares εἰ ἔστιν with the others, though from the next word onward *L* has an identical large insertion. We shall come back to this interrogative εἰ ἔστιν.

[9] D. W. Gooding, Recensions of the Septuagint Pentateuch, 1955, p. 8.

have to be ᾗ, putting a mere participle ὑστερῶν after τις; similarly he fashions his third μή τις clause without ᾗ, with πόρνος ἢ βέβηλος following τις, and thus avoids verbs everywhere. Therefore it is utterly unlikely that he should have burdened his second μή τις clause with that awkward ἐνοχλῇ, thus destroying the sequence of three anaphoric clauses without verbs.

4. Against this it cannot be objected that καὶ διὰ ταύτης μιανθῶσιν οἱ πολλοί in itself destroys what was called a beautiful sequence. While there is nothing corresponding after the first μή τις clause, we read ὃς ἀντὶ βρώσεως μιᾶς ἀπέδοτο τὰ πρωτοτόκια ἑαυτοῦ after the third. Both describe the results of what was warned against in the preceding μή τις clauses, but in brackets, as it were, neither belonging to, nor interrupting, them.

5. Consequently, ενοχλη, which cannot be genuine in the LXX, is unlikely to be so in Hebrews. It is a mere corruption which originated during the course of transmission of Hebrews, at a date early enough to influence our great MSS in Deut. too; ἐν χολῇ is the true reading in both.

II. The other Quotations

The commentaries agree that in quotations from Deut. Hebrews reflects a form of the Greek text different from our LXX. Spicq I, p. 336, would trace it to the text used in the liturgy. His list contains 1 6, 10 30, 12 15. 21, 13 5, similarly O. Michel's, p. 308, n. 5. However, the several instances vary so widely in their aspects that, to make a decision possible, they should be considered one by one.

Hebr. 1 6 is taken from Deut. 32 43 $\begin{matrix} \text{l. 2} \\ \text{l. 4} \end{matrix}$ καὶ $\begin{matrix} \text{προσκυνησάτωσαν} \\ \text{ἐνισχυσάτωσαν} \end{matrix}$ αὐτῷ πάντες $\begin{matrix} \text{υἱοὶ} \\ \text{ἄγγελοι} \end{matrix}$ θεοῦ. The difficulty here is that in Deut. the LXX expands this verse to eight[10] lines of which it is not easy to decide how many belong to the original translator. Different solutions have been offered. In Swete's *Introduction* those lines and words which seem to have no counterpart in the Hebrew are bracketed so that there remain lines 2, 5, part of 6 in which there is a further doublet, and 8. Lines 2 and 4 present us with a further complication, as they form an additional doublet without anything corresponding in the Hebrew. Swete would see an adaptation of Ps. 96 (97) 7 in them. Furthermore line 3 = Rom. 15 10 and line 4 is close to Hebrews 1 6. Considered as rival translations of Ps. 96 (97) 7 προσκυνήσατε αὐτῷ, πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ, line 4 is decidedly more primitive than line 2. Its ἐνισχυσάτωσαν, if not corrupt in the Greek or

[10] S. R. Driver, p. 381.

based on a different Hebrew, is *lectio difficilior* and is not in Hebrews which reads προσκυνησάτωσαν. Both versions render, not the כָּל־אֱלֹהִים of Ps. 96 (97) 7, but the בְּנֵי־אל⟨ה⟩ים of Ps. 28 (29) 1 where the LXX has υἱοὶ θεοῦ. Line 4, however, has ἄγγελοι θεοῦ which, as was shown in *Philo's Bible*, pp. 20f., is the mark of the earliest stratum in the LXX, for it guards against the possible misunderstanding that God had begotten children. υἱοὶ θεοῦ of line 2, on the other hand, stands for a more recent stratum which no longer sees a necessity of apologetic devices in translation and is satisfied to retain even apparent awkwardness of the Hebrew. It thus represents the period which removes difficulties by interpretation and no longer by interference with the written word. If it were not for the doublet we might consider the intrusion from the psalm as secondary but, as it is, it might be wiser assigning the more primitive form of the borrowed psalm line to the translator. Absolute certainty cannot be attained. The choice between lines 1 and 3 should be guided by similar considerations. 1, εὐφράνθητε, οὐρανοί, ἅμα αὐτῷ not only is farther from 𝔐, but its οὐρανοί connects the conclusion of the hymn with its beginning, Πρόσεχε, οὐρανέ, and may very well reflect a better Hebrew too. On the other hand, ἅμα αὐτῷ is close to עַמּוֹ, read עִמּוֹ, whereas μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ could be based on a conjecture עִם עַמּוֹ. This would lead to restoring the first half of the expanded verse by accepting lines 1 and 4: εὐφράνθητε, οὐρανοί, ἅμα αὐτῷ, καὶ ἐνισχυσάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ. Further, line 5 ὅτι τὸ αἷμα τῶν υἱῶν αὐτοῦ ἐκδικᾶται, represents clause b of the Hebrew without rivals, as line 8 = clause d. Equally, line 6 = the Hebrew clause c, which repeats clause c of verse 41, but transformed from the first to the third person. Line 7 = clause d of verse 41, and hitherto this extended borrowing from verse 41 was confined to the Greek evidence. However, as in many other instances, Qumrān has provided us with a Hebrew text which, together with other peculiarities of the Greek, gives both halves (c d) of the second line of v. 41. This new text, published and discussed by Patrick W. Skehan in BASOR 136, December 1954, pp. 12—15, has so much in common with our Greek that it represents its *Vorlage*, both where the Greek is superior to our Hebrew and where it is not. Its שמים supports οὐρανοί of the first line of 43, against גוים of 𝔐 = ἔθνη of line 3; its בניו supports τῶν υἱῶν of line 5 against עבדיו of 𝔐, exactly as another Qumrān fragment quoted by Skehan yields the first evidence in an ancient Hebrew MS of *lᵉmispar bᵉnê 'El* 32 8 = κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ. The most astonishing among the instances is the line borrowed from Ps. 97 7 in exactly the same form, but with an initial ו. We may therefore assume that the whole of the Greek verse 43, with the exception of lines 2f., was translated from

a Hebrew text. In Philo's Bible, p. 144, I adduced I Rg. 22 10, the last verse of the Song of Hannah, where lines 3—8 are an insertion from Jeremiah 9 22f, as proof that last verses of hymns are easily interpolated from other parts of the Scriptures. We may go even further. From the fact that Jer. 9 23 is correctly rendered in the Jeremiah LXX, but incorrectly in I Rg. 2 10, we may infer that the latter translator found the insertion in his Hebrew *Vorlage*[11].

Hebrews 1 6, then, represents line 4 but with the correct προσκυνησάτωσαν of line 2 instead of the strange ἐνισχυσάτωσαν of the LXX. But since ἄγγελοι and υἱοί, and other words too, are interchanged in some classes of LXX MSS (but not in A, as Spicq incorrectly states!), nothing can be taken from this quotation to define the precise nature of the source of Hebrews.

As to Hebr. 10 30 the question has been discussed whether this translation was borrowed from St. Paul who in Rom. 12 19 has the same rendering of Deut. 32 35. Those who argued for borrowing pleaded that when taking over from Paul, the author to the Hebrews inadvertently included λέγει κύριος which in Rom. are St Paul's own words and are not in the Hebrew. This argument, however, no longer holds good, as the addition is found only in part of the evidence and not in the best. The borrowing is confined to this addition and belongs to the transmission stage. Nestle has it in the app. only. What is more to the point, the quotation as found in these two N. T. passages

[11] Thackeray, The Septuagint and Jewish Worship (The Schweich Lectures 1920), p. 97, n. 1, traces this interpolation into the Song of Hannah, "the New Year's Day Haphtarah", to liturgical reasons. As to Deut. 32 43, Skehan maintains his earlier suggestion ("The Structure of the Song of Moses in Deuteronomy", Cath. Bibl. Quart., 13, 1951, 153—63) that "the intrusive elements from v. 41 in all forms of the text are a reflex of the difficulty created when the hemistich parallel to 43a was lost or excised; and that the intrusion, whether of one or of two hemistichs, destroys the proper parallelism between *ky* ... *yqwm* and the final hemistich of the poem. The existence in Hebrew of *whštḥww lw kl 'lhym* is an important fact, underscoring the necessity for some such parallel to 43a. It would be easy, and perhaps more prudent, simply to accept it. Yet the writer still considers that the alternative form of this line in LXX, καὶ ἐνισχύτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι (or υἱοὶ) θεοῦ, most probably conceals a different Hebrew with an even better chance of being original (cf. Dt 32 3; Ps 29 1 ; Ps 97 7): The Verb ἐνισχύτωσαν ist not an easy inner Greek corruption; nor does ist have any real meaning as Greek until we posit for it some such Hebrew prototype as that given above. The Hebrew half-line which agrees verbally with Ps 97 7 is quite possibly a secondary borrowing from the Psalm text. The writer therefore continues to reconstruct Deut 32 43 more or less as follows:

Harnînû šāmayim 'immô
wᵉhābû 'ōz lô kōl bᵉnê 'ēlîm·
kî dam bānā(y)w yiqqōm
wᵉkippēr 'adᵉmat 'ammô."

certainly agrees with our Hebrew, but the latter is inferior when compared with the text common to the Samaritan and the Septuagint. In these latter לְיוֹם is read instead of the mas. לִי. לְיוֹם forms a beautiful parallelism with לְעֵת, ἐν ἡμέρᾳ ~ ἐν καιρῷ and is doubtless original, a fact which cannot beguessed from the gratuitous note in BH³: "Sam. 𝔊 לְיוֹם sed cf. Rm 12 19 Hebr 10 30". Whether לִי is a mere mutilation or one of the contested abbreviations in the Hebrew script לי' does not concern us here. The result is that the text of the two epistolary quotations reflects the reading of our Hebrew Bible and, since this is secondary, its reflection in the N. T. is secondary too. This proves that the corruption of the Hebrew was in existence in N. T. times, was welcome as giving strong emphasis to the genuinely biblical idea of God's absolute sovereinty, and therefore ousted the version preserved in the Samaritan and the LXX which now looked obsolete and weak. Nobody would assume that from the change in the Hebrew it would emerge that the Hebrew Bible as a whole was current in different forms, and it would therefore be risky to make the same assumption for the Greek Bible underlying the two identical quotations. The Qumran Dodekapropheton clearly indicates that the one and only text form which survived, was LXX but with patchwork corrections. Here for once such correction, though, as always, bringing the Greek closer to the Hebrew, does not correct an earlier translational mistake, but merely follows the development of the Hebrew.

About Hebr. 12 15 everything has been said earlier. If we take, as we must, ενοχλη to be a corruption belonging to the stage of transmission and back-read into some LXX MSS, there remain some slight stylistic changes on the part of the author to the Hebrews. The copula common to the three μή τις clauses is omitted and there is a change of place and function of πικρία, in contrast to that of χολή, a change which removes the N. T. Greek still farther from the Hebrew than the LXX which had failed to see that פֶּרֶה was a transitive causative.

Hebr. 12 21 should never have been accepted into this list of altered quotations from Deut. The quotation of Deut. 9 19, as Nestle correctly indicates, is confined to the two words ἔκφοβός εἰμι and the addition καὶ ἔντρομος merely expands them into a current phrase for which the LXX offers parallels. We cannot even say with confidence that these parallels have guided the author in his choice of words.

About Hebr. 13 5 I repeat earlier statements as briefly as possible. The addition of οὐ μή σε ἀνῶ formed part of the first century Alexandrian Bible as used by Philo and Hebrews[12]. By its use in *congr.* 166

[12] *Philo's Bible*, p. 72, n. 2; T. L. Z. 76 (1951), pp. 536f.; Biblica 33, 1952, pp. 523—5: In *de somn.* I § 181 alludes to Gen 28 15 by 'ἀνήσειν'. The enlarged

it can be traced back to Gen. 28 15, because the Philonian sobriquet ὁ παιδείας ἐραστής always refers to Jacob. Its enlargement is due to Deut. 31 6. 8 rather than to Joshua 1 5; for Joshua was rarely quoted and never by Philo. Thus this passage can no longer be considered a quotation from Deut.

To sum up. The five passages just discussed have no characteristics in common nor does the last derive from Deut. at all. To group them together as the commentaries do, is meaningless. The assumption that they stand for a Greek different from the LXX is unwarranted.

III. Some Caveats

There is a further point of dubious information about O. T. quotations from which very few N. T. commentaries are free. They all ask — and answer — the question whether the quotations follow Vat. B or Alex. A. This, however, is not the proper question. In the LXX no MS is homogeneous throughout. It was the Christians who replaced the Jewish scrolls by codices, and it is obvious that in the process the several components need not have been of an equal textual nature. Certainly B excels its rivals in most books. There are, however, important exceptions. In Isaiah B is the chief representative of Origen's hexaplaric recension; in the Minor Prophets too it shows hexaplaric influences, though by no means throughout. In Judges where the 'neutral' text, such as elsewhere represented by B, has not survived, the text found in B is 'edited' throughout and late, perhaps early fourth century. A, on the other hand, stands for the

text is also in min. f (53) of the LXX. There are more quotations with enlargements from parallel passages which Philo and Hebr. have in common, so Exod. 25 40, with an added πάντα against the Hebrew, but to be traced to Exod. 25 8. (9) κατὰ πάντα = כֹּל. This addition is found in Philo *alleg.* § 102 and in Hebr. 8 25. Instead of this passage, Spicq I, p. 42 quotes Hebr. 4 4 = Philo *post. Cain.* § 64 who both expand Gen. 2 2b κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ by inserting ὁ θεὸς ἐν. I was careful to avoid this example (*Philo's Bible*, p. 8) and that for two reasons. i. The insertion is easily explained by what precedes in the same verse Gen. 2 2a, here = the Hebrew: συνετέλεσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ; it occurs in some of the later families of LXX MS (not "in several excellent MSS of the LXX", as Hatch, Essays in Biblical Greek, p. 146, says). There is the likelihood, but not certainty, that the words inserted are a back-reading from Hebrews. ii. The Philonic passage should not be used as an argument; for *post. Cain.* is one of the treatises that have survived in the inferior MSS group only, namely solely in cod. U, and there are more signs of a late and 'edited' text. The originator of this textform was certainly a Christian and not earlier than the fourth century. It is therefore impossible to decide whether his enlargement derives from Hebrews or from the Catenae MSS which have it. The revisor himself can be traced to the circle to which we owe the Catenae.

primitive text in the Minor Prophets and Isaiah; in the Pentateuch it heads a majority group which displays a pre-Origenic approximation to the Hebrew, as was seen by Gooding; in Judges and Ruth it is slightly origenized, the late influences coming in in a secondary way, sometimes in the wrong place, i. e. from the margin of a Vorlage; elsewhere it is fully Origenic, and in Job it may be Lucianic. In the Psalms A is not at all homogeneous. Here where the primitive text exists in three varieties (Upper and Lower Egyptian and Western) and the vulgar text is Lucianic, some sections follow B, others Lucian[13].

If we remember that among the quotations most are taken from Isaiah and the Psalms, it is obvious how irrelevant it is to count how many of them follow B or A. It is not only irrelevant, but misleading. In fact, the question to be asked is: does a quotation follow the primitive text or an 'edited' one? And the answer can only be given on the basis of an expert knowledge of the evidence of the several books of the LXX. This primitive text may be either B, or A (f. e. in Isaiah), or something else; the revised text may be B as well (Isaiah). Therefore the whole practice, however time-honoured, is obsolete. It dates from the period in which MSS like B and A were considered individuals. However the characteristic traits they show are merely superficial and are of a scribal nature, f. e. the omissions and other signs of carelessness in B, which is a bad copy of an excellent text. Still in our lifetime students wrote stout volumes about particular MSS, as though they were characters in themselves. Instead we must single out types of text first, and only then try to find out where they are found: it will be seen that in different books the MSS which have this best text are not the same. This happens not only in the LXX. It is the same f. e. with the secondary, 'aberrant' text of Philo's O. T. quotations in different treatises.

However, that is not all there is to it. A chief source of most modern expositions of Hebrews are Fr. Bleek's three stout volumes, 1828, 1836, 1840. Part of his evidence for the non-Pauline origin of Hebrews is the demonstration that, while Paul's quotations are B, those of Hebrews are A. After checking a number of the latter I found Bleek's statements about A readings often unreliable. Of course, he could not know A as we can now. The real source of error, however, is different, and continues doing mischief down to our own days. It is the LXX edition of Holmes-Parsons. When they adduce A, they mean the text of Grabe's edition, while Alexandrinus itself to them is III. The two differ frequently because Grabe's edition is not a mere reproduction of Alexandrinus but a critical edition or

[13] Rahlfs, Septuaginta-Studien II, 56f.

rather a recension in its own right[14]. Now parentage can be proved best by common mistakes. Still Spicq is mistaken, whether through the medium of Bleek or direct from Holmes-Parsons, I cannot tell. However that may be, the irony of it all is that those trying most painstakingly to balance B and A, not only miss the point, but, in addition, unwittingly rely on unchecked evidence.

Completed on May 6th, 1957

Retractatio

On p. 206 (top), ZNW 47, 1956, an error in quoting J.-P. Audet's p. 152 (below) necessitates rewriting most of the paragraph:

He realizes that "Esdras B depends on the tradition of our Massoretic text." He further asserts that there is "only one unknown quantity in the origin of the two Greek Esdrases" and this he traces to "the Targum which the list relates to Esdras A." In fact, in the late II Ezra the Greek follows the Hebrew so meticulously that it is as meaningless to interpose a Targum as it would be in Chronicles which are the work of the same, perhaps Palestinian, translator. In contrast, the Greek of the much earlier I Ezra is unfettered, idiomatic, and certainly Alexandrian. Neither can be traced to on Aramaic Targum. The obvious fact that the two books are opposites in every respect makes it impossible to place them under this common denominator. Therefore the inference that the book titles must point to Aramaic Targums, because they are given in Aramaic, proves unjustified — and Audet offers no other proof. Besides, would Audet seriously suggest . . .

Cambridge (England) *P. Katz*

Kerygma und Evangelium bei Lukas

(Beobachtungen zu Acta 10 34—43)

Von Dr. **Ulrich Wilckens**
(Heidelberg, Plankengasse 3)

1.

Den Abschnitt über die Bekehrung des Centurio Cornelius Act 10 1—11 18 hat M. Dibelius überzeugend analysiert[1]: »eine Erzählung vom Centurio Cornelius, die in der Gemeinde umlief, berichtete, daß

[14] Since Grabe is a past master of textual criticism, his readings („A"), whether taken from other MSS or from conjecture, are therefore superior to those of Alexandrinus („III"), except for those instances in which he unduly approximates 𝔊 to 𝔐.

[1] Aufsätze zur Apostelgeschichte, herausgegeben von H. Greeven, 2. Aufl., Göttingen 1953, p. 96—107.

Cornelius durch einen Engel veranlaßt wurde, den Petrus aus Joppe holen zu lassen. Petrus, durch eine Himmelsstimme belehrt, folgt der Einladung; er findet Cornelius und die Seinen versammelt und erlebt, daß sie unter seinen Worten in ekstatisches Zungenreden ausbrechen. Das nimmt er als göttliche Bestätigung ihres Glaubens und zögert nicht, den Cornelius und seine Hausgemeinschaft zu taufen. Lukas hat die Vision des Petrus, ihre Erwähnung vor Cornelius, die Rede und die Rechtfertigung des Petrus hinzugetan, außerdem wahrscheinlich den Inhalt von 10 48b und die Erwähnung judenchristlicher Begleiter des Petrus[2].« Mit dieser Bearbeitung verfolge Lukas ein bestimmtes theologisches Ziel, das er mehrfach zum Ausdruck bringt: Am Anfang der Petruspredigt (10 34f.); als Eindruck der judenchristlichen Begleiter des Petrus (10 45); am Ende der Rechtfertigungsrede des Petrus (11 17f.) und besonders auch in dessen Rede auf dem »Apostelkonzil«[3]: Überall geht es um die eine Erkenntnis: Der Übergang des Evangeliums auch zu den Heiden ist weder des Paulus noch des Petrus Werk, sondern ist Gottes Tat, die er unabhängig von Menschen als Verwirklichung seines zuvorkommenden Ratschlusses vollbracht hat[4].

Uns soll hier nicht die Analyse des Ganzen, sondern lediglich die Petruspredigt, Act 10 34-43, beschäftigen. Dibelius stellt fest, daß dieses Stück die einzige von den verschiedenen Zutaten »des Bearbeiters Lukas« sei, die mit diesem Skopos der Corneliusgeschichte »nichts zu tun habe«[5]; denn diese Rede lasse »jede Beziehung auf die besondere Frage der Heidenmission vermissen«, »mit Ausnahme des Eingangs«[6]: Wir werden gleich hinzufügen müssen: Und auch des Schlußsatzes v. 43, wo sicherlich im Blick auf die Situation gesagt ist: πάντα τὸν πιστεύοντα εἰς αὐτόν; und es ist ja gerade das Wunder, daß Cornelius und die Seinen sofort (10 44), ja schon bei Beginn der Predigt (11 15) den Geist empfangen haben, so daß ihnen die Taufe zu verwehren, Gott nachträglich in den Arm zu fallen hieße. Denn eben dieser Eindruck soll doch im Duktus des Ganzen erweckt werden: Gott selbst hat diese Heiden bereits vorher, und unabhängig von Menschen, »bekehrt«.

Dibelius erklärt sich diese Unstimmigkeit zwischen Predigt und Situation durch die Annahme, daß Lukas diese Predigt nach einem festen Schema konzipiert habe, das genau so auch den anderen Missionspredigten im ersten Teil der Apostelgeschichte zugrundeliege:

---

[2] a. a. O. p. 100f.

[3] Act 15 7-11, unter Rückbezug auf die Corneliuserzählung (15 7), was Dibelius a. a. O. p. 101f. mit Recht betont.

[4] So auch E. Haenchen, Die Apostelgeschichte. Krit.-Exeg. Komm. über das NT (Meyer), 10. Aufl., Göttingen 1956, p. 314, der im übrigen »ernste Bedenken« gegenüber der Analyse von Dibelius vorträgt (p. 312f.).

[5] a. a. O. p. 104. [6] a. a. O. p. 97.

»alle lassen auf die Anknüpfung an die jeweilige Situation die Ausführung eines Schemas folgen, das aus Kerygma (in unserem Fall 10 37-41), Schriftbeweis (10 43a) und Bußmahnung (10 42. 43b) besteht«[7]. — Vergleichen wir diese hier in Betracht kommenden Apostelreden nach Form, Gliederung und Stoff, so trifft diese Beobachtung im Blick auf 2 14ff. 3 12ff. 5 30ff. 13 16ff. durchaus zu. Gerade aber die vorliegende Petruspredigt in 10 34ff. nimmt in mehrfacher Hinsicht eine Sonderstellung ein. Zwar läßt sich hier durchaus erkennen, daß dasselbe Schema zugrundeliegt; aber der Vergleich mit den anderen Reden zeigt doch charakteristische Unterschiede, die zu beachten sich lohnt.

Geht man nämlich die drei von Dibelius angeführten Strukturmomente des Schemas im Blick auf die Predigt in c. 10 durch, so fällt zunächst auf, daß eine »Bußmahnung«, wie Dibelius sie mit Recht als Schlußteil der anderen Reden findet, hier nicht vorliegt. Es heißt v. 43 nur, Inhalt des gesamten Zeugnisses der Propheten »auf Jesus hin« (τούτῳ) sei der Empfang der Sündenvergebung im Namen Jesu für jeden, der an ihn glaube. Das ist kein Bußruf — das Wort μετάνοια kommt ja auch bezeichnenderweise nicht vor[7a] —; der Formulierung nach handelt es sich vielmehr um eine kurz zusammengefaßte Lehre, eine Theorie von der Sündenvergebung als Inhalt alttestamentlicher Prophetie auf Jesus. Auch die v. 43 wieder einsetzende Erzählung unterscheidet sich z. B. von der in Act 2 37ff.: Dort geht es um die Reihenfolge: Buße, Taufe zur Vergebung der Sünden, Geistempfang. Hier wird dagegen in der Predigt nur von der Sündenvergebung und in der Erzählung sogar nur vom Geistempfang gesprochen. Das läßt sich — bei der sonst zu beobachtenden Genauigkeit in der Einhaltung des ordo salutis bei Lukas[8] — nicht etwa als eine Nachlässigkeit seinerseits erklären, sondern dieser Zug muß als beabsichtigt anerkannt werden: Die Bekehrung des Cornelius und der Seinen soll um ihrer kirchengeschichtlichen Bedeutsamkeit willen keineswegs als Regelfall einer Bekehrung erscheinen, sondern als wunderbare und durchaus einmalige, begründete Ausnahme. Der ordo salutis ist hier nämlich von Gottes Seite aus schon erfüllt, indem

[7] a. a. O. p. 97f. Diese These erscheint zuerst in der »Formgeschichte des Evangeliums«, 2. Aufl., Tübingen 1933, p. 15f., später vor allem noch einmal in dem Aufsatz »Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung« (jetzt in dem Sammelband »Aufsätze zur Apostelgeschichte«, a. a. O. p. 142f., zu Act 10 schon p. 139ff.).

[7a] Das Wort taucht zwar am Ende des Erzählungszusammenhanges 11 18 auf, aber in einem allgemeinen Sinn als Bezeichnung des Christwerdens. (So auch H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas. Beitr. z. hist. Theol. 17, Tübingen 1954 p. 200, 3. E. Haenchen a. a. O. p. 307).

[8] Vgl. H. Conzelmann, a. a. O., p. 200f.

Gott auf diese Heiden seinen Geist ausgießt; darum muß nun die Taufe auf Seiten der Menschen nachgeholt werden.

Weiterhin ist anzumerken, daß ein Schriftbeweis im eigentlichen Sinn nicht vorliegt. v. 43a enthält lediglich eine Theorie über die Zeugenschaft »aller Propheten« auf Jesus hin. Eine solche schrifttheoretische Anmerkung findet sich zwar auch Act 3 24, dort aber angeschlossen an ein bestimmtes Schriftzitat zum Weissagungsbeweis (3 22f.); und so wird auch sonst in den anderen Reden der Weissagungsbeweis gehandhabt. Immer erscheint zur heilsgeschichtlichen Begründung bedeutsamer christologischer Aussagen ein Schriftzitat, durch das die »Planmäßigkeit« des betreffenden Geschehens belegt wird. Der Schriftbeweis gehört so überall zum Gedankengang der Predigten als notwendiger Bestandteil hinzu, wenn man ihm auch keinen festen Platz in der Anordnung des Schemas zuweisen kann. In c. 10 43a erscheint er dagegen zumindest stark reduziert; jedes Schriftzitat fehlt.

Dagegen erscheint das Jesus-Kerygma im Vergleich mit den anderen Predigten hier in stark erweiterter Form. Es nimmt eigentlich den einzigen Hauptteil der Predigt ein[9], so daß man diese im ganzen als »Predigt über die Geschichte Jesu« charakterisieren könnte. Aber ist diese Rede eigentlich eine Predigt, so wie man im Blick auf die anderen Reden von Missionskerygma sprechen muß? Die Art, wie Lukas den Teil einleitet (v. 37) spricht ganz dagegen: ὑμεῖς οἴδατε τὸ γενόμενον ῥῆμα. Dibelius sieht in dem Satz eine »literarische Wendung«, die auf Cornelius, der zwar vom AT, aber doch »nichts von Jesus Christus« wisse, gar nicht zutreffen könne. Diese Predigt sei — wie alle Predigten im ersten Teil der Apostelgeschichte — von Lukas lediglich als Kompositionsmittel benutzt und dürfe trotz der überall ausgesprochenen Anknüpfung an die jeweilige Situation nicht als an die Hörer der Predigt, sondern vielmehr an die Leser der Apostelgeschichte gerichtet verstanden werden: »Lukas will den Lesern zeigen, was christliche Predigt ist und sein soll«[10]. Gleichwohl beurteilt Dibelius nicht nur das Schema der Reden als solches, sondern auch verschiedene einzelne Formulierungen als Lukas vorgegeben und von ihm nur bearbeitet. Als Beispiel führt er die beiden Sätze 10 36 und 37 an, die nach ihm den Eindruck von parallelen Einleitungen erwecken; «konkurrierende Bearbeitungen desselben Schemas sind versehentlich hintereinander geraten«[11]. Doch dies Letztere ist fraglich. Denn v. 36b soll sicherlich mit dem betonten πάντων auf die Situation der ersten Heidenbekehrung hinweisen, wie ebenso das entsprechende πάντα τὸν πιστεύοντα

[9] Das ist zwar auch in der Rede c. 13 der Fall, was dort aber im Zusammenhang der Rede einen anderen Sinn hat, siehe unten.

[10] a. a. O. p. 98. [11] a. a. O. p. 98, 1.

(v. 43, siehe oben). Dann muß v. 36a auf jeden Fall in dem Sinn verstanden werden, daß das »den Kindern Israel« gesandte göttliche Wort (vgl. 13 26), indem es den durch Jesus Christus geschaffenen Frieden verkündigt, die Tatsache der universalen κυριότης Jesu von vornherein in sich birgt[12]. v. 37 knüpft dann hier an und beginnt mit dem Jesusteil. Zur Vermutung ursprünglich paralleler Einleitungen besteht nicht genügend Anlaß, und im Sinn des Lukas ergänzen sich beide Verse: v. 36 spricht von dem Wort, d. h. von der Verkündigung[13]; v. 37 geht dann zum Inhalt der Verkündigung, dem Geschehen, über. Dieses hat ja bei Lukas, dem heilsgeschichtlichen Theologen, durchgehend und prinzipiell den Vorrang, wie Conzelmann gezeigt hat[14].

Trotzdem — und um so mehr! — »ist ὑμεῖς οἴδατε auffällig«[15]! Durch diese Einleitung, die in keiner der anderen Reden eine Parallele hat, erscheint das Folgende merkwürdigerweise als Rede an Christen; jedenfalls als Rede an solche, die den gesamten vorgetragenen Jesusstoff schon »kennen«. Wie ist das zu verstehen?

2.

Betrachten wir den Abschnitt v. 37ff. unter dieser Anleitung also einmal unter dem Aspekt als Rede an Christen, ohne zunächst an den Hörerkreis der geschilderten Situation zu denken! Eine historia Jesu wird hier entfaltet, und zwar in einer ganz bestimmten, festgelegten Reihenfolge: Das »Geschehen« begann zeitlich nach der täuferischen Wirksamkeit des Johannes mit der Taufe Jesu als einer »Salbung mit dem heiligen Geist und Kraft« durch Gott. Dann folgt eine Reiseperiode, die durch Jesu Heilungswunder gekennzeichnet ist (v. 38); mit besonderer Betonung wird festgestellt, daß die berichtenden Apostel Zeugen all dieser Wunder seien (v 39a). In v. 39b

[12] Der Satz ist bekanntlich eine crux. Grammatisch einwandfrei ist er zwar in der LA von B, A u. a., die ὅν auslassen. Haenchen z. St. hält diese LA für ursprünglich. Diese Lösung ist überzeugend, da ὅν in der Tat Dittographie sein könnte. Wer dagegen der LA ὅν als lectio diffic ilior den Vorrang geben will, folgt am besten der Erklärung von Lake-Cadbury (The Beginnings of Christianity IV London 1933 p. 119: »any casual reader would rather exspect τὸν λόγον to be the emphatic object of some distant verb, and look for a relative between it and ἀπέστειλεν«). — Als Übersetzung eines aramäischen Textes, der natürlich alle Schwierigkeiten des griechischen Textes vermissen läßt, beurteilt Ch. C. Torrey den Satz (The Composition and Date of Acts, Harv. Theol. Stud. I 1916 p. 27. 35f.). Ihm folgt F. F. Bruce (The Acts of the Apostles, London² 1952 p. 225).

[13] Vgl. hier 10 44. Außerdem z. B. Lc 1 2 Act 4 4. 29. 31 13 26 15 7 u. v. a. St.

[14] Vgl. Conzelmann a. a. O. p. 27, 165ff.

[15] Dibelius a. a. O. p. 98, 1.

wird in einem kurzen Satz vom Tode Jesu berichtet; die Todesart wird durch Deut 21 22 bezeichnet. Demgegenüber wird die Tat Gottes hervorgehoben, durch die er Jesus am dritten Tage auferweckt und ihn sichtbar hat erscheinen lassen (v. 40). Wieder wird ausführlich und mit Nachdruck die Zeugenschaft der redenden Apostel auch und gerade im Blick auf die Erscheinungen des Auferstandenen festgestellt. Dabei fällt die offenbar besonders wichtige Einschränkung auf: Nicht »allem Volk« ist er erschienen, sondern nur ihnen, den von Gott vorherbestimmten Zeugen, die mit dem Auferstandenen zusammen gegessen und getrunken und als solche den Auftrag zu Verkündigung und Zeugnis an das Volk empfangen haben (v. 42a): Eine historia Jesu also, deren Bericht durch zwei Motive gekennzeichnet ist:

1. wird eine bestimmte Abfolge, ein ablaufendes Geschehen vom Anfang in Galiläa bis hin zu den Geschehnissen in Jerusalem einschließlich der Erscheinungen des Auferstandenen geschildert;

2. dieser Bericht ist durch die Zeugenschaft der Apostel verbürgt, die ausdrücklich sowohl für das Geschehen des »Anfangs« wie besonders für die Erscheinungen am Ende festgestellt wird.

Der Charakter dieser Jesuspredigt im Sinne des Lukas wird deutlicher erkennbar, wenn wir nach diesem Überblick über Einleitung, Stoff und Stoffgestaltung der Predigt in Act 10 den Prolog zum Lukas-Evangelium zum Vergleich heranziehen[16]. Hier wendet sich der Verfasser an einen gewissen Theophilos, dem er das Buch in persönlicher Anrede widmet (Lc 1 3f.). Dieser Theophilos hat bereits »Unterricht« empfangen (1 4), dessen Stoff in den in 1 1 erwähnten Schriften besteht. Diese verschiedenen Schriften haben »die Geschehnisse, die unter uns zur Erfüllung gelangt sind«, zum Inhalt. Ihre »Überlieferung« ist dadurch garantiert, daß der Inhalt dieser Schriften mit dem Zeugnis derer übereinstimmt, »die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen sind« (1 2). Ihr Zeugnis hat also den Charakter einwandfreien Berichtes und zugleich bevollmächtigter Erstverkündigung. Der Inhalt dieses Zeugnisses ist Theophilos also bekannt. Das Ziel, das Lukas mit seinem Buch verfolgt, ist nicht etwa, neuen Stoff hinzuzufügen — wie z. B. der Verfasser des Hebräerbriefes den Inhalt seines Schreibens als Weiterführung über einen anfänglichen Grundbestand von Lehrüberlieferung hinaus zu einer τελειότης verstanden wissen will (Hbr 6 1) —; sondern Lukas will vielmehr den bekannten Stoff noch einmal ἀκριβῶς und καθεξῆς »durchgehen« (1 3). Das heißt: Es geht im folgenden Lukas-Evan-

[16] Dazu vgl. besonders im einzelnen H. J. Cadbury in The Beginnings of Christianity II, 1922, p. 489—510, sowie unter formgeschichtlichem Gesichtspunkt M. Dibelius, Formgeschichte des Evangeliums a. a. O. p. 11ff.

gelium um eine bestimmte neue und »genaue« Aufgliederung des durch die Urapostel als der Zeugen inhaltlich garantierten und schon bekannten Überlieferungsstoffes in einer bestimmten Abfolge. Erst so erlangt man die »Sicherheit« der erlernten »Worte« (1 4); d. h. erst so wird nach Meinung des Lukas der Überlieferungsstoff in seinem genauen Sinn präzis erfaßt[17].

Überraschenderweise stimmt also diese von Lukas selbst in dieser praefatio formulierte Charakterisierung seines Evangeliums mit der Struktur der Petrusrede in Act 10 genau überein. Diese Beobachtung legt den Schluß nahe: Lukas hat hier das Schema der Missionspredigt in das Schema des Evangeliums, wie er es versteht, umgestaltet. Er läßt damit einen traditionsgeschichtlich hochinteressanten Vorgang erkennen: Die Grundthese, die M. Dibelius in seiner »Formgeschichte des Evangeliums« als Ansatz zum Verständnis der geschichtlichen Entstehung der synoptischen Tradition und ihrer allmählichen Entwicklung zur selbständigen Gattung der »Evangelien« gedient hat, wird von hier aus durch Lukas ganz offensichtlich voll bestätigt. Lukas zeigt hier in der Tat die Gattung des Evangeliums als sekundäre Umgestaltung des Kerygmas, wobei der Stoff des Evangeliums eine Erweiterung und Gliederung ursprünglich kerygmatischen Stoffes sei. Freilich — es ist eben Lukas, der uns diesen traditionsgeschichtlichen Prozeß zeigt! Ob er darin als verläßlicher Zeuge der tatsächlichen Entwicklung gelten darf, scheint mir von hier aus die entscheidende kritische Frage an die »konstruktive Methode« von Dibelius zu sein. Ohne eine genaue traditionsgeschichtliche Analyse des lukanischen Doppelwerkes, die wiederum erst durch Conzelmanns Analyse des »Lukanischen« bei Lukas möglich geworden ist, läßt sich eine Entscheidung in dieser Frage nicht treffen.

Jedenfalls aber klärt sich von hier aus das formgeschichtliche Problem der Eigenart der Petrusrede in Act 10 gegenüber den anderen Missionspredigten: Lukas will im Unterschied zu ihnen diese Predigt als Abriß eines Evangeliums verstanden wissen. Dem dient vor allem die Einleitung v. 37, die so erst einen guten Sinn erhält. Von daher erklärt sich auch der gegenüber den Missionspredigten stark abgewandelte Aufriß der Rede: Der Jesusteil nimmt hier deshalb fast den ganzen Raum ein, weil es sich hier um eine andere Gattung der Verkündigung, um ein »Evangelium« handelt. Aus demselben Grund werden Schriftbeweis und Bußmahnung so stark reduziert und an den Rand gedrängt. Außerdem läßt sich jetzt auch deren veränderte Form verstehen: »Evangelium« ist innerchristliche Lehre; es hat

[17] Etwas zu scharf formuliert Dibelius, Formgeschichte a. a. O., p. 14: »Nicht Inhalt der Predigt ist das im Lukas-Evangelium Erzählte, sondern Bürgschaft für diesen Inhalt«.

seinen Sitz im Leben innerhalb der christlichen Gemeinde. Dieser Charakter des Hauptteiles der Rede wirkt sich so auch auf die beiden Schlußteile des ursprünglichen Schemas aus: Schriftbeweis und Bußmahnung werden ebenfalls »lehrhaft«, zu »Theorien« (siehe oben).

3.

Es ist jedoch nun zu fragen: In welchem Sinn will Lukas diese Rede als »Evangelium« verstanden wissen? Von Lc 1 1f. her und in Ansehung dessen, daß Lukas die Predigt als Rede des Petrus in der Anfangszeit der Kirchengeschichte darstellt, könnte man daran denken, daß er hier als »Historiker« eben jene Urform des Evangeliums seinen späteren Lesern darlegen wollte, in der dieses von denen, »die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen waren«, zuerst verkündigt worden sei. Das würde gut zu dem zweimaligen Rekurs auf die Zeugenschaft der Apostel passen und vor allem die Unterscheidung von »Volk« und »Zeugen« in 10 41 erklären. — Nun, ohne Zweifel ist dies seine Absicht. Dabei darf man aber weder vergessen, daß ja eben diese Absicht zu seiner eigenen Konzeption gehört und nicht einfach in unserem heutigen Sinn als »historisches Interesse« verstanden werden darf; noch aber kann uns diese Feststellung der Frage entheben, ob nicht etwa der Sache nach in 10 37ff. das lukanische Evangelium, also das erste, der Apostelgeschichte vorausgehende Buch des Doppelwerkes, wiedergegeben und einfach als Zeugnis der Urapostel stilisiert worden sei?

In der Tat läßt sich zeigen, daß Lukas hier — weit davon entfernt, altes Überlieferungsgut zusammenzustellen und zu referieren — vielmehr ganz und gar einen Abriß seines eigenen Evangeliums gibt. Zur Begründung kommen folgende Beobachtungen zum Text der Predigt in Betracht:

1. Der geographische Ort des γενόμενον ῥῆμα v. 37 wird umfassend als »Judäa«, sein »Anfang« als »von Galiläa aus« gekennzeichnet. Galiläa scheint demnach mit Judäa eng verbunden, ja fast sogar als Teilbereich innerhalb von »ganz Judäa« gedacht zu sein. Außerdem wird Judäa v. 39 als »Land der Juden« bezeichnet und im Anschluß daran Jerusalem gesondert genannt. Darin zeigt sich ein zeitlich-geographisches Schema: Der Anfang von Galiläa aus (v. 37); eine Periode der Reise im Land der Juden (v. 38); und als Ort der Endereignisse Jerusalem. Dies alles entspricht genau den besonderen geographischen Vorstellungen des Lukas-Evangeliums, die Conzelmann aufgezeigt und als wichtiges Kompositionsmittel der lukanischen Konzeption theologisch erklärt hat[18].

[18] a. a. O. p. 10ff., besonders 20—22.

2. Der »Anfang« ist zeitlich nach der Wirksamkeit des Täufers betont erst bei Jesus von Nazareth gesetzt, und zwar bei seiner Taufe durch Gott. Grammatisch bereitet ἀρξάμενος v. 37 Schwierigkeiten. Einige Handschriften verbessern ja auch durch Angleichung an ῥῆμα, was freilich selbstverständlich sekundäre Glättung ist. Trotzdem würde ich diese Form nicht mit Dibelius[19] als »im Nominativ 'erfrorene'« vorlukanische Formulierung aus einer alten Formel erklären. In der Tat taucht ἀρξάμενος mehrfach bei Lukas auf[20]. Besonders kommt zum Vergleich eine Stelle in Betracht, an der Lukas gegenüber seinen Vorlagen zweifelsfrei selbst formuliert: Lc 3 23 καὶ αὐτὸς ἦν Ἰησοῦς ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα κτλ. Das Präsens ἀρχόμενος ist bewußt gesetzt: Die Bemerkung steht unmittelbar nach dem Bericht über die Taufe Jesu; eben diese ist sein »Anfang«, der jetzt gerade beginnt[21]. Genau so wird in Act 10 37 der Anfang Jesu von der Wirksamkeit des Täufers abgehoben: Jesus »begann . . .[22] nach der Taufe, die Johannes verkündigte«. Diese zeitliche Distanzierung zwischen Jesus und Täufer ist ein spezifischer Zug der lukanischen Konzeption, der durchgehend auftaucht[23]. Zu vergleichen ist etwa, wie Lukas zwischen dem Täuferstoff und dem ersten Auftreten Jesu den Abschnitt über das Ende des Täufers 3 19f. einfügt. Genauso wird der Täufer auch in der Pauluspredigt Act 13 24f. zeitlich vorgeordnet. Nachdem in direktem heilsgeschichtlichem Übergang von David Jesus als zu Israel gesandter σωτήρ herausgestellt worden ist, wird in v. 24 nachträglich betont: Vor seinem »Eingang« (vgl. Act 1 21) hat Johannes die Bußtaufe »vorherverkündigt«, Johannes hat hier also nicht wie bei Markus die Funktion des messianischen Vor-

[19] a. a. O. p. 98, 1. Vgl. auch Conzelmann a. a. O. p. 185, 1.

[20] Vgl. zum Beispiel Lc 23 5 διδάσκων καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας (gegenüber den synoptischen Parallelen als lukanisch erwiesen). Ebenso Act 1 22, wo auffallenderweise ebenfalls ein kurzes Summarium des (vorangehenden) Lukas-Evangeliums gegeben wird: Vom »Eingang« Jesu bis zu seinem »Ausgang« (v. 21), von der Johannestaufe bis zu Jesu Aufnahme in den Himmel (v. 22). Vgl. auch Lc 1 2 mit Act 1 1! — Entsprechend dem »Anfang« der historia Jesu wird auch der »Anfang« der historia ecclesiae beschrieben (Lc 24 47, vgl. Act 11 15), wobei freilich eben darin eine betonte Unterscheidung zweier Epochen zum Ausdruck kommt. Dazu vgl. Conzelmann a. a. O. p. 185, 1.

[21] Die Handschriften, die ἀρχόμενος streichen oder ἐρχόμενος schreiben, »verbessern«, was sie nicht mehr verstanden haben.

[22] Zu ἀρξάμενος wird man doch am besten Ἰησοῦς als logisches Subjekt hinzugedacht auffassen, obwohl Ἰησοῦς dann im Akkusativ steht und erst v. 38b Subjekt wird. In der Tat ist ἀρξάμενος im Blick auf den »Anfang« Jesu eine eigene feste Wendung des Lukas, die ihm hier unwillkürlich in die Feder fließt. — Als absol. Nom. mit »quasi-adverbialer Bedeutung« faßt den Begriff Haenchen a. a. O. p. 304, 7 nach Blaß-Debrunner § 419, 3 und Lake-Cadbury, Beginnings a. a. O. IV, p. 14, 120.

[23] Vgl. Conzelmann a. a. O. p. 12f. u. pass.

läufers, sondern er hat die Funktion, die bei Lukas den alttestamentlichen Propheten in genere zugeschrieben wird: Voraus auf Jesus hin zu verkündigen (vgl. Lc 16 16: »Alle Propheten bis auf Johannes«!)[24]. Das in v. 25 folgende Täuferwort wird deswegen durch die Bemerkung eingeleitet: »Als aber Johannes seinen Lauf vollendet hatte . . .«. Das Täuferwort selbst ist aus Lc 3 15ff. übernommen; aber auch hier zeigt ein Vergleich charakteristische Unterstreichungen dieses Motivs in der Fassung in Act 13. Wird in Lc 3 nur von der (falschen) »Erwartung« des Volkes im Blick auf Johannes gesprochen, so läßt Lukas hier den Täufer unmittelbar sagen: »Was ihr über mich vermutet, bin ich nicht«. Act 13 25b entspricht wörtlich Lc 3 16, jedoch mit dem entscheidenden Unterschied, daß Lukas in Act 13 statt ἰσχυρότερός μου schreibt: μετ' ἐμέ, genau wie in Act 10 37: μετὰ τὸ βάπτισμα, ὃ ἐκήρυξεν Ἰωάννης[25]. Dieses Wort des Johannes also wird ausdrücklich als sein letztes vor seinem Tode angeführt: Deutlicher als so konnte Lukas seine These von der entscheidenden heilsgeschichtlichen — und so eben für ihn auch zeitlichen! — Distanz zwischen Jesus und Johannes gar nicht zum Ausdruck bringen[26]!

3. Der »Anfang« also geschah mit der Taufe Jesu (v. 38). Mit keinem Wort wird dabei Johannes als der Taufende erwähnt, sondern Gott handelt hier an Jesus. Das ist auch ein beachtliches Spezifikum des lukanischen Taufberichtes in Lc 3 21f., wo der Name und die Täuferfunktion des Johannes aus der Vorlage einfach gestrichen ist[27]. Die Charakteristik der göttlichen Taufhandlung durch das LXX-Wort χρίειν, das auch Act 4 27 auftaucht und an die für Lukas so wichtige Perikope Lc 4 16ff erinnert (vgl besonders 4 18!), findet sich im NT in Bezug auf Jesus nur noch Hbr 1 9 (im Zitat) und taucht sonst II Cor 1 21 I Joh 2 20 27 als Bezeichnung der Taufe der Christen auf. Es darf also als spezifisch lukanisches Wort gelten — wie auch die Synonymität von πνεῦμα ἅγιον und δύναμις[28]. — Sachlich und terminologisch erweist sich also die Darstellung der Taufe Jesu in Act 10 38 als lukanisch.

---

[24] Vgl. außerdem besonders Luk 1 70 4 17ff. 24 25f. Act 2 30f. 3 18 21 24f.. 7 52. 10 43 13 27 29 26 27. Zum Problem vgl. Conzelmann a. a. O. p. 13ff.

[25] Die Formulierung ist übrigens wörtlich aus Lc 3 3 übernommen.

[26] Ich verstehe darum nicht recht, wieso gerade Conzelmann, der diese lukanische These besonders deutlich herausgestellt hat, dennoch gerade in Act 10 37 und 13 24f. »Spuren vorlukanischer Tradition« findet (a. a. O. p. 14, 1). Weder entspricht 10 37 der ἀρχή in Mc 1 1; noch ist 13 24 die Predigt des Täufers« als eschatologisches Zeichen« erwähnt. Und in 1 22 ist mit dem βάπτισμα Ἰωάννου sicherlich die Taufe Jesu durch Johannes gemeint.

[27] Vgl. M. Dibelius, Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer, FRLATNT 15, Göttingen 1911, p. 60; Conzelmann a. a. O. p. 13.

[28] Vgl. z. B. Lc 4 14 u. a. St. Dazu Conzelmann a. a. O. p. 156ff.

PETER KAWERAU

AMERIKA UND DIE ORIENTALISCHEN KIRCHEN

Ursprung und Anfang der amerikanischen Mission unter den Nationalkirchen Westasiens

Groß-Oktav. XI, 730 Seiten.

Mit 5 Karten und 28 Abbildungen. 1959. DM 48,–

(Arbeiten zur Kirchengeschichte Band 31)

Dem amerikanischen Kaufmann, der seit dem Ende des 18. Jahrhunderts in der Levante Handel trieb, folgte zu Beginn des 19. Jahrhunderts der amerikanische Missionar, der die alten Kirchen des Orients erwecken und zu Werkzeugen der Bekehrung Asiens machen wollte. Diese Missionsbewegung bezeichnet den Anfang einer tiefgreifenden geistigen Beeinflussung Vorderasiens durch Amerika, die ihren ersten Abschluß in der Gründung orientalisch-protestantischer Gemeinden fand und heute in den amerikanischen Universitäten des Nahen Ostens weiter wirkt. Zugleich drückt sich in dieser Bewegung etwas vom innersten Wesen Amerikas aus: der Glaube an den göttlichen Beruf Amerikas, der Welt das Heil zu bringen, die Menschheit auf eine höhere Stufe zu heben und

---

WALTER DE GRUYTER & CO. / BERLIN W 35

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung — J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp.

jenen glückhaften Zustand herbeizuführen, in dem alle Unterschiede der Sprache, der Rasse, der Religion, der Bildung und des Besitzes verschwunden sind. Diese Zusammenhänge machen das Thema des Buches aus.

Das Buch schildert zunächst die Entstehung des Gedankens der Weltmission in der Theologie eines *Jonathan Edwards* und *Samuel Hopkins*, zeigt sodann, wie daraus der Plan einer Missionsunternehmung im Vorderen Orient erwachsen mußte, und beschreibt den Aufbruch der ersten Missionare nach Jerusalem. Weiter werden der Aufbau eines ganz Westasien umspannenden Netzes von amerikanischen Missionsstationen und Missionsdruckereien, die Ziele der amerikanischen Mission im Orient und die Missionsarbeit auf literarischem, ärztlichem und schulischem Gebiet behandelt. Einem weiteren Kapitel, das der Ausbreitung des Protestantismus im Orient und der darauf bezüglichen türkischen Gesetzgebung gewidmet ist, folgt eine Schilderung der mannigfachen Gegenwirkungen, die sich von seiten der orientalischen Kirchen, der römisch-katholischen Kirche und auch der bischöflichen Kirchen Englands und Amerikas gegen den kalvinistischen Einfluß im Orient erhoben. Das Schlußkapitel ist den theologischen Problemen der amerikanischen Weltmission und ihrer Bedeutung für die Entstehung der modernen ökumenischen Bewegung gewidmet.

Im Anhang sind zwei amerikanische Glaubensbekenntnisse, ein Verzeichnis neusyrischer Missionsdrucke, eine alphabetische Liste aller protestantischen Missionare in Westasien für die Zeit von 1800—1850, Regenten- und Patriarchenlisten sowie ein Literaturverzeichnis beigegeben, in dem das einschlägige Schrifttum fast vollständig aufgeführt wird.

CARL ANDRESEN

Logos und Nomos

Die Polemik des Kelsos wider das Christentum

Groß-Oktav. VII, 415 Seiten. 1955. DM 32,–
(Arbeiten zur Kirchengeschichte Band 30)

„Dies Buch bedeutet einen großen Fortschritt. Zum ersten Male wird hier auf Grund fruchtbarer Synthese ein Bild von der philosophischen Persönlichkeit des Kelsos gezeichnet. A. kommt damit weit über die früheren, vorwiegend analytisch vorgehenden Arbeiten hinaus . . .“

Gnomon, München

„Die Arbeit behandelt in ihren vier Teilen die bisherigen Probleme der Kelsosforschung (8—107), die Polemik des Kelsos wider das Christentum (108—238), das Problem der Geschichte im mittleren Platonismus (239—307), Kelsos und Justin (308—400).
Es handelt sich um ein materialreiches, ungemein zuverlässig gearbeitetes Buch über ein aktuelles und zentrales Thema, das alle früheren Arbeiten weit hinter sich läßt, und das im Grundsätzlichen anregend, in den Einzelheiten zumeist überzeugend wirkt.“ *Theologische Literaturzeitung*

Hiermit bestelle ich aus dem Verlag WALTER DE GRUYTER & CO., Berlin W 35, durch die Buchhandlung:

... Expl. Kawerau, Amerika und die orientalischen Kirchen . . . DM 48,–
... Expl. Andresen, Logos und Nomos . . . . . DM 32,–
... Epxl. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche, 4 Bde. . . . . DM 44,–
Band I: Die Anfänge . . . . . DM 14,–
Band II: Ecclesia catholica . . . . . DM 14,–
Band III: Die Reichskirche . . . . . DM 14,–
Band IV: Die Zeit der Kirchenväter . . . . . DM 7,–
... Expl. Auswahlverzeichnis THEOLOGIE . . . . . kostenlos
... Expl. Auswahlverzeichnis ORIENTALIA . . . . . kostenlos

Datum: Name: Anschrift:

HANS LIETZMANN

Geschichte der alten Kirche

4 Bände. Oktav. 1953. Ganzleinen DM 44,—

Band I: **Die Anfänge.** 3. Auflage. VII, 326 Seiten . . . . . DM 14,—
Band II: **Ecclesia catholica.** 2. Auflage. VIII, 339 Seiten . . . DM 14,—
Band III: **Die Reichskirche.** 2. Auflage. VIII, 346 Seiten . . . DM 14,—
Band IV: **Die Zeit der Kirchenväter.** 2. Auflage, IV, 200 Seiten DM 7,—

„Lietzmanns Geschichte der alten Kirche . . . ist ein in seiner Art meisterhaftes Werk . . . Einerseits bringt er eine Fülle neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse, die noch auf Jahre hinaus dem Forscher viele Anregungen geben werden. Andererseits besaß er die große Gabe, flüssig und in schlichter Sprache zu erzählen, so daß sich dieses Buch wie ein Roman liest.“ *Das Neueste*

WALTER DE GRUYTER & CO. / BERLIN W 35

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung — J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp.

Absender:

BÜCHERZETTEL

An die Buchhandlung

4. Die zusammenfassende Beschreibung der Wirksamkeit Jesu bis zu seinem Tode als »Umhergehen«, »Wohltun« und »Heilen« v. 39a entspricht der Tendenz bei Lukas, in den Wundern Jesu die eigentliche Dokumentation der in seiner Person angebrochenen Heilszeit zu sehen. Jesu Predigt hat bei Lukas wesentlich nur die Funktion, auf das »Bild des Heils in Jesu Taten« hinzuweisen[29]. Darum kann in Act 10 39 ein Hinweis auf die Predigttätigkeit Jesu im Sinne des Lukas durchaus fehlen. — Zu beachten ist noch, daß Jesu Verhältnis zu Gott hier so »subordinatianisch« erscheint. Jesus handelt als Wundertäter selbst, und doch wird als Interpretament zu dieser Aussage hinzugefügt: »Denn Gott war mit ihm«. Dasselbe Motiv beherrscht die ganze historia Jesu. Jesus wird von Gott getauft, von Gott auferweckt (v. 40a); die Erscheinungen des Auferstandenen vor den Zeugen ist Gottes »Gabe« (v. 40b); er ist von Gott zum »Richter über Lebendige und Tote bestimmt« (v. 42b). Dieser Zug ist, wie Conzelmann[30] gezeigt hat, der lukanischen Christologie eigentümlich. — Es sei schließlich mit Haenchen z. St. noch auf zwei stilistische lukanische Spezifica hingewiesen: Die Stellung von Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ außerhalb des Relativsatzes, in dem darum αὐτόν noch einmal wiederholt werden muß[31]; außerdem das lukanische »Lieblingswort« ἰᾶσθαι[32].

5. Der Gedanke der Zeugenschaft der Apostel als der Augenzeugen und zugleich ersten legitimierten Verkündiger ist bei Lukas besonders ausgeprägt und hat bei ihm besonderes theologisches Gewicht, wie ja auch der Prolog Lc 1 1f. ausdrücklich hervorhebt. Der Gedanke zieht sich durch die ganze Apostelgeschichte als eines ihrer wichtigsten Leitmotive hindurch. Man könnte sagen, nur auf Grund dessen, daß die Apostel »Zeugen« waren, läßt sich eine «Apostelgeschichte« im Sinne des Lukas schreiben. Vgl. Lc 24 48 Act 1 8. 22 2 32 3 15 5 32 13 31 22 15. 20 26 16. Dieser Gebrauch von μάρτυς ist typisch lukanisch und erscheint weder bei den anderen Synoptikern noch bei Paulus, und sonst im NT nur noch I Ptr 5 1, jedoch in gänzlich anderem Sinn als bei Lukas[33].

6. Das Faktum der Kreuzigung v. 39b wird mit ἀνεῖλαν bezeichnet. Ἀναιρεῖν im Zusammenhang der Kreuzigung Jesu ist ein nur lukanischer Begriff und taucht sonst nur Mt 2 16 (»töten«), II Thess 2 8 (eschatologisch »vernichten«) und Hbr 10 9 (»beseitigen«) auf. Bei

[29] Conzelmann a. a. O. p. 167, 1. Vgl. p. 27, 165ff.

[30] a. a. O. p. 149ff.

[31] Beispiele dafür bei Haenchen a. a. O. p. 304, 9.

[32] Belege bei Haenchen a. a. O. p. 292, 5.

[33] Dazu vgl. H. v. Campenhausen, Die Idee des Martyriums in der Alten Kirche, 1936, p. 30f. sowie R. Asting, Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum, 1939, p. 601ff.

Lukas findet er sich dagegen 20mal, davon 5mal im Blick auf die Kreuzigung Jesu. — Das Zitat Dtn 21 22 steht auch in Act 5 30. Da auch Paulus es verwendet (Gal 3 13), ist die Annahme wahrscheinlich, daß diese Stelle im Urchristentum öfter als Schriftbeweis gebraucht wurde, Lukas also von der Überlieferung her geläufig war. Freilich ist der Unterschied in der Verwendung von Deut 21 22f. zu beachten: Paulus betont den Fluchcharakter des Todes Jesu und zitiert deshalb nur Deut 21 23; Lukas dagegen zitiert nur Deut 21 22 und lenkt so den Blick nicht auf den fluchvoll Gekreuzigten, sondern auf dessen »Henker«, deren Tat damit als in der Schrift vorausgesagt erscheint.

Die Formulierung des kurzen Satzes v. 39b fällt gegenüber den Reden in c. 2, 3, 4 und 5 auf: Werden dort die Hörer direkt angeredet und beschuldigt, so wird hier ohne Bezug auf die Hörer lediglich das Faktum festgestellt. Als Bericht ist nun freilich die Leidensgeschichte auch in 13 27f. formuliert. Das erklärt sich aus der Situation dieser beiden Reden gegenüber den vorhergehenden: Der Apostel spricht eben hier nicht zu palästinensischen Juden! Allein diese aber können nach Lukas als schuldig gelten, weil allein sie an der Kreuzigung in Jerusalem aktiv beteiligt waren. Diese Unterscheidung zwischen palästinensischen und Diasporajuden als zwischen Schuldigen und Nichtschuldigen zeigt ein wichtiges Motiv der Gesamtkonzeption des Lukas: Das Jesusgeschehen wird nach Ort und Zeit eingeordnet und so mitsamt allen seinen Umständen »historisch« bewertet. Nun unterscheidet sich jedoch auch 10 39b von 13 27f.; nicht nur dadurch, daß dort die Leidensgeschichte ausgeführt erscheint, während hier nur in fast chronistischer Kürze das Faktum der Kreuzigung festgestellt wird; sondern auch dadurch, daß in c. 13 die Juden beschuldigt werden, in 10 39 dagegen die Handelnden nicht erwähnt sind. Auch das hat seinen Grund in der verschiedenen Situation. In c. 13 sind die Hörer der Predigt Diasporajuden, c. 10 heidnische Proselyten. In dieser dreifachen Differenzierung zwischen verschiedenen Hörerkreisen und ihrer verschiedenen Situation zur Leidensgeschichte Jesu zeigt sich deutlich die gestaltende Hand des Schriftstellers Lukas. — Im übrigen unterscheidet sich die Rede in c. 13 besonders in ihrem Aufriß wesentlich von der in c. 10: Der Form nach liegt dort eine ausgesprochene Missionspredigt vor, deren Schema hier voll erscheint: Eine heilsgeschichtliche Einleitung (mit der zugleich auf die Situation in der Synagoge angeknüpft wird); historia Jesu, ausführlicher Schriftbeweis im Blick auf die Auferstehung Jesu und abschließende Verkündigung der Sündenvergebung durch Jesus, durchaus im Sinne eines Bußrufs.

7. Die Auferweckung »am dritten Tage« gehört zum Bestand der Überlieferung, wie I Cor 15 4 zeigt. In den synoptischen Evangelien haftet die Wendung an den sog. Leidensweissagungen, bei denen

Lukas und Matthäus[34] die Markusversion (μετὰ τρεῖς ἡμέρας) durchgehend in τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ändern, wahrscheinlich um an den kerygmatischen Wortlaut anzuschließen. Während jedoch Matthäus und Markus die Formel »am dritten Tage« nur in diesen drei besonderen Überlieferungsstücken haben, verwendet Lukas sie außerdem noch zweimal in seiner Auferstehungsgeschichte: Lc 24 7 und 46. In den Actareden dagegen ist 10 40 der einzige Beleg. Auch dies darf man vielleicht als Hinweis auf den von Lukas hier beabsichtigten Charakter dieser Predigt verstehen: Diese Formel gehört für ihn in ein «Evangelium«. Es ist ja nicht ausgeschlossen, daß er sie nur aus den Leidensankündigungen seiner Markusvorlage, nicht aber aus gesonderter kerygmatischer Tradition — wie Paulus in I Cor 15 4 — kennt!

8. Zu 10 42 ist 17 31 zu vergleichen; auch dort taucht das Wort ὁρίζειν auf, das bei Lukas mit Vorliebe zur Bezeichnung des göttlichen Heilsplanes gebraucht wird, wenngleich es auch sonst hier und da im NT in diesem Sinn vorkommt[35]. Haenchen a. a. O. p. 3f. sieht »eine sehr alte kerygmatische Formel« zugrundeliegen[36]; das ist wahrscheinlich, zumal der eschatologische Aspekt in der Christologie des Lukas — gerade auch sonst in den Actareden! — stark zurücktritt. Auch in 10 42 steht der Satz recht isoliert. Zwar ist v. 43 durch τούτῳ unmittelbar angeschlossen, wobei Lukas aber an die Person Jesu denkt[37], nicht an seine Funktion als eschatologischer Richter[38].

9. Die Theorie vom Schriftbeweis und vom Empfang der Sündenvergebung v. 43 haben wir oben schon als Umprägung des Schemas durch Lukas gesehen. Zur Theorie vom Schriftbeweis vgl. übrigens Lc 24 25-27. 44ff. Act 3 24 u. v. a. St.

Somit ist bis in alle Einzelheiten hinein erwiesen, daß — mit Ausnahme von v. 42b — die ganze Rede in c. 10 in ihrem Aufbau und ihrem Inhalt von Lukas gestaltet worden ist. Besonders v. 37-42a ist von ihm in engem Anschluß an sein eigenes Evangelium konzipiert, wobei sich Gliederung und Aufbau dieser historia Jesu als präzise Wiedergabe des Aufbaus und der Anlage des 3. Evangeliums heraus-

---

[34] Matth. 16 21 17 23 20 19. — Lc 9 22 18 33. (In 9 43f. fehlt die Auferstehung. Lukas kürzt den Markustext hier auf den Gegensatz: Der Menschensohn in den Händen der Menschen.)

[35] Conzelmann a. a. O. p. 130f.

[36] Vgl. auch O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testamentes, Tübingen 1957, p. 160f.

[37] τούτῳ v. 43 schließt an οὗτος v. 42b, nicht an κριτής an;

[38] Darum darf man gerade aus v. 42 keine Bußmahnung heraushören (wie Dibelius, Aufsätze a. a. O. p. 98). Diese wird bei Lukas immer im Zusammenhang seines ordo salutis an die Verkündigung von der Auferweckung und Erhöhung Jesu angeschlossen.

stellt. Diese Predigt des Petrus ist von Lukas bewußt als Abriß seines Evangeliums gestaltet worden. Darin ist sie der Form nach charakteristisch von den anderen Apostelpredigten unterschieden: Diese sind Missionspredigten; die Predigt im Hause des Cornelius ist Katechese, nicht Kerygma, sondern »Evangelium«[39].

4.

Doch müssen wir uns nun zum Schluß der vorhin zurückgestellten Frage nach dem Verhältnis dieser Predigt zur geschilderten Situation zuwenden. Wenn diese in der Tat als Lehrpredigt von ihrer Form, Anlage und Struktur her einen christlichen Hörerkreis voraussetzt — ὑμεῖς οἴδατε —, wie ist es dann zu verstehen, wenn sie im Kontext nun doch an einen Kreis von heidnischen Proselyten gerichtet ist? Gewiß hat Dibelius Recht, wenn er darauf aufmerksam macht, daß alle Apostelpredigten im Rahmen der Komposition der Apostelgeschichte in besonderem Maße dem Leser gelten. Zu ihnen will Lukas die Apostel unmittelbar aus der heiligen Anfangszeit der Kirchengeschichte sprechen lassen und er nimmt dabei in Kauf, daß die Predigten in die einzelnen Situationen nicht immer ganz bruchlos hineinpassen, bemüht sich jedoch nicht ohne Geschick um ständige Bezugnahme zur Situation. Gerade darum aber ist es unzureichend, die auffallende Divergenz zwischen Predigt und Situation in Act 10 einzig unter Hinweis auf den literarischen Charakter der Actareden überhaupt zu erklären, um so weniger, als diese Predigt sich in ihrem Charakter als von Lukas selbst deutlich unterschieden nachweisen läßt. Wir werden gerade hier Lukas nur gerecht, wenn wir in der geschilderten Situation nach einer Erklärung suchen.

Nun ist die Corneliusgeschichte, wie wir oben schon gesehen haben, von Lukas nicht als Beispiel einer normalen Heidenbekehrung, sondern als wunderbares, außerordentliches Geschehen von kirchengeschichtlich epochaler Bedeutung dargestellt. Es handelt sich um die erste Heidenbekehrung; und sie bekommt ihren ausgezeichneten Charakter dadurch, daß hier Gott selbst der eigentlich und unmittelbar Handelnde ist. Das ist die nachträgliche »Entdeckung« des Petrus (v. 34), von der der Leser schon von Anfang an weiß (vgl. v. 3 [dazu v. 30]. v. 13. 19. 28). Diese Erkenntnis drängt sich nach der Rede des Petrus auch seinen judenchristlichen Genossen auf (v. 44ff.), wie sie auch danach zur sofortigen Einigung mit den Jerusalemern führt (11 17ff), und auch auf dem Apostelkonvent sowohl von Petrus

[39] Selbstverständlich ist hier »Evangelium« im formgeschichtlichem Sinn als Gattungsbegriff, nicht etwa im Sinne des Wortes εὐαγγέλιον bei Lukas gebraucht, welches bei ihm bekanntlich relativ selten und in bereits »technischem« Sinn gebraucht wird; vgl. Conzelmann aa. O. p. 194.

(15 7ff.) als auch von Jakobus (15 13ff.) als entscheidender Grund zur Anerkennung der Heidenmission angeführt wird.

Die Tendenz des Lukas, die Bekehrung des Cornelius auf Gottes unmittelbares Eingreifen zurückzuführen, zeigt sich auch an zwei anderen Stellen: 1) erklärt sich damit die Unstimmigkeit über den Zeitpunkt der Geistverleihung an den Centurio und die Seinen 10 44 einerseits und 11 15 andererseits. Nach dem Bericht des Petrus in Jerusalem ist der Geist bereits zu Anfang der Predigt auf die heidnischen Hörer gefallen, während dies in c. 10 »noch während« der Rede geschieht. Diese Unstimmigkeit ist literarische Absicht, um eben den leitenden Gedanken des Zuvorkommens Gottes im Zusammenhang der Erzählung immer deutlicher zum Ausdruck zu bringen. — 2) Wie wir schon gesehen haben, wird nichts von einer Buße oder Bekehrung der Corneliusleute erwähnt. Sie werden vielmehr ohne Umschweife getauft, wobei in dieser Taufhandlung nur nachzuholen war, was inzwischen von Gott aus bereits geschehen ist. Hier liegt der Grund für das Fehlen des ordo salutis bei dieser Bekehrung sowohl in der Predigt selbst wie auch in der nachfolgenden Erzählung: Diese Heiden sind schon bekehrt! Von da aus erklärt sich nun schließlich auch der Charakter dieser Predigt: Lukas hat das Schema des Missionskerygmas in das der Gemeindepredigt umgeprägt, um durch dies literarische Mittel ebenfalls anzudeuten und kenntlich zu machen, daß die Versammlung im Hause des Cornelius von Gott her bereits Gemeinde ist. Der »historische« Gesichtspunkt, daß faktisch Cornelius ja all dies Vorgetragene eigentlich gar nicht »wissen« könne, spielt gegenüber dieser schriftstellerischen Absicht des Lukas keine Rolle: Insofern ist Dibelius Recht zu geben!

Unterstrichen wird der Charakter des Hörerkreises schließlich noch durch die mehrfache Erwähnung der Christen, die Petrus mitgenommen habe. Dibelius hat diesen Zug mit Recht als lukanischen Eintrag analysiert[40]. Welche Funktion haben diese »Brüder« im Zusammenhang seiner Komposition? Nun, zunächst sind sie einfach Mitzeugen des geschehenen Wunders, 10 45f. Aber sie sind ja auch Mithörer der Predigt! Ihnen gilt das ὑμεῖς οἴδατε und das folgende »Evangelium« von Jesus von Nazareth ebensogut wie den Corneliusleuten. Wie sie als Juden mit diesen Heiden dem religiösen Verbot zum Trotz »verkehren« (10 28), so bilden sie mit den von Gott bekehrten Heiden zusammen eine christliche Gemeinde. Das ist der Grund, warum Lukas die Predigt des Petrus nicht als Kerygma, sondern als »Evangelium« stilisiert.

(Abgeschlossen Januar 1958)

[40] Aufsätze a. a. O. p. 100

Qumran-Kalender und Passionschronologie

Von **Josef Blinzler**
(Passau, Schrottg, 12)

Johann Goettsberger zum Gedächtnis.

Auf die Frage nach der Dauer der Passion Jesu pflegte man bisher wohl allgemein und ohne jedes Zögern zu antworten: von der Nacht des Donnerstags bis zur neunten Stunde des Freitags. Diese sogenannte Eintagchronologie soll nach den Untersuchungen von Mlle. Annie Jaubert nicht mehr haltbar sein. In ihrem Buch »La date de la Cène« (Paris 1957), dem drei scharfsinnige Aufsätze vorausgingen[1], glaubt die an der Sorbonne tätige Forscherin den Nachweis erbringen zu können, daß die am Freitag zu Ende gegangene Passion nicht erst in der Donnerstagnacht, sondern schon in der Dienstagnacht begonnen habe. Die einzelnen Passionsereignisse sollen folgendermaßen auf die Zeit von Dienstagabend bis Freitagnachmittag zu verteilen sein:

Dienstagabend (d. h. nach jüdischer Rechnung Beginn des Mittwochs): Abendmahl, Verhaftung in Gethsemani, Vorverhör durch Annas, Petrusverleugnungen.

Mittwoch früh: Lange Verhandlung vor dem Synedrium mit Zeugenbefragung und Beschwörung durch den Hohenpriester, Mißhandlung Jesu; nachts Verwahrung in Kaiphasgefängnis.

Donnerstag früh: Neuer Zusammentritt des Synedriums zur Urteilsverkündigung, Überführung zu Pilatus, nach erstem Verhör Überweisung an Herodes Antipas; nachts Verwahrung in einem römischen Gefängnis.

Freitag früh: Fortsetzung der Verhandlung vor Pilatus, Freilassung des Barabbas, Dornenkrönung, Geißelung, Verurteilung, Gang nach Golgotha, Kreuzigung um die dritte Stunde, Tod um die neunte Stunde.

So unerhört und umstürzend diese »Dreitagechronologie« ist, sie hat bisher ein bemerkenswert positives Echo gefunden, auffallenderweise gerade in den Reihen der konservativen Theologen[2]. Da man

---

[1] Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrân. Ses origines bibliques, VT 3 (1953), 250—264; La date de la dernière Cène, RHR 146 (1954), 140—173; Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine, VT 7 (1957), 35—61.

[2] Vgl. E. Vogt, Dies ultimae coenae Domini, Bibl. 36 (1955), 408—413 (cf. 403—408); B. Schwank, War das Letzte Abendmahl am Dienstag in der Karwoche? Bened. Monatsschrift 33 (1957), 268—278; E. Ruckstuhl, Die Chronologie des Letzten Mahles und des Leidens Jesu, Schweizer Kirchenzeitung 126 (1958), 185—187, 200—202, 211f., 225—227 (hier zitiert nach dem Separatabdruck); P. W. Skehan, The Date of the Last Supper, Cath. Bibl. Quart. 20 (1958), 192—199; J. A. O'Flynn, The Date of the Last Supper, Irish Theol. Quart. 25 (1958), 58—63. Die beiden letztgenannten Autoren sind die einzigen, die einige Bedenken vorbringen. Stark eingenommen für Jauberts Hypothese zeigt sich neuestens auch J. A. Walther, The Chronology of

sogar schon dazu übergegangen ist, in Organen, die für ein breiteres Publikum bestimmt sind, die neue Gestalt der Passio Domini als »geschichtliche Tatsache«[3] auszugeben, dürfte es an der Zeit sein, daß sich die neutestamentliche Wissenschaft etwas eingehender mit ihr befaßt. Die nachstehenden Ausführungen können und wollen nur ein bescheidener erster Beitrag zu einer kritischen Würdigung sein.

Die neue Passionschronologie stützt sich auf folgende Hauptargumente:

1. Wie sich aus dem Jubiläenbuch, dem Henochbuch, der Damaskusschrift und einigen Qumrantexten aus der ersten Höhle erschließen läßt und wie die vor kurzem in der vierten Höhle von Qumran gefundenen Kalenderfragmente definitiv beweisen, gab es zur Zeit Jesu in Palästina neben dem offiziellen Mondjahrkalender noch einen Sonnenjahrkalender, nach dem sich die qumranessenischen Kreise richteten und bei dem das Paschafest in jedem Jahr auf einen Mittwoch fiel.

2. In mehreren altchristlichen Schriften werden die Passionsereignisse auf die Zeit von Dienstagabend bis Freitagnachmittag verteilt, so in der Didaskalia 21[4], bei Epiphanius von Salamis[5] und bei Victorinus von Pettau[6]. Diese Chronologie[7] muß — nach Jauberts Überzeugung — auf die judenchristliche Urgemeinde zurückgehen, da sich ihr Entstehen zu einer Zeit, da die Evangelien bereits allgemein in Gebrauch waren, nicht erklären ließe.

3. Hätte Jesus die Eucharistie am Abend des Donnerstags eingesetzt, dann müßte man erwarten, daß der Donnerstag schon früh als liturgisch ausgezeichneter Tag bezeugt wäre. Der erste jedoch, der davon spricht, daß der Gründonnerstag »an gewissen Orten« kul-

---

Passion Week, JBL 77 (1958), 116—122, der allerdings der doch wohl entscheidend wichtigen Frage nach dem Alter der in der Didaskalia aufbewahrten Passionschronologie überhaupt keine Aufmerksamkeit schenkt. Uneingeschränkte Zustimmung findet Jauberts »importante découverte« ferner bei J. Daniélou, Les manuscrits de la Mer morte et les origines du Christianisme, Paris 1957, 26f.

[3] Ruckstuhl a. a. O. 5 u. 15.

[4] Achelis-Flemming 106, 2—17; 107, 25—36; 111, 23—28.

[5] In dem von K. Holl, Gesammelte Aufsätze II, 1927, 205—207 edierten Fragment; ferner in Panarion 51, 26, 1—4 (Holl, GCS 31, 295—297) und in De fide 22, 1—5 (Holl, GCS 37, 522f.).

[6] De fabrica mundi 3—4 (Haußleiter, CSEL 49, 4f.).

[7] Es verdient erwähnt zu werden, daß bereits A. Merx eindringlich auf die Passionschronologie der Didaskalia hingewiesen und betont hat, daß »diese praktische Tradition neben der schriftlichen der Evangelien allen Anspruch auf sorgsamste Beachtung hat« (Die vier kanon. Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte, II 1, 1902, 373—379, spez. 376). Zu Lietzmanns Hochschätzung dieser Chronologie siehe unten Anm. 19.

tisch begangen wurde, ist Epiphanius[8], und er lehnt den Gedanken, daß Jesus am Abend des Donnerstags gefangen genommen wurde, ausdrücklich ab[9].

4. Nimmt man an, daß sich Jesus nicht an den offiziellen, sondern an den qumran-essenischen Kalender gehalten hat, dann löst sich die zwischen den Synoptikern und Johannes bestehende Differenz in der Datierung des Todestages Jesu mit einem Schlag: Wenn die Synoptiker das Letzte Mahl als Paschamahl charakterisieren, so haben sie recht; Jesus hat vor seinem Tod wirklich ein Paschamahl gefeiert, nämlich gemäß dem qumranessenischen Kalender am Abend des Dienstags. Wenn Johannes anderseits behauptet, Jesus sei an einem 14. Nisan gekreuzigt worden, so hat er gleichfalls recht; er denkt dabei eben an den offiziellen Kalender und nach diesem war Jesu Todesfreitag ein Paschavortag.

5. Bei Zugrundelegung der Dreitagechronologie lösen sich mehrere andere Schwierigkeiten, denen sich die bisherige Evangelienauslegung gegenübersah.

a) Es ist unwahrscheinlich, daß alle Verhandlungen vor dem jüdischen und dem römischen Gericht im Laufe einer halben Nacht und eines Vormittags durchgeführt werden konnten; nach der Dreitagechronologie jedoch lassen sich alle in den Evangelien erzählten Vorgänge spielend unterbringen. b) Die traditionelle Exegese muß annehmen, daß sich die Synedristen eine Serie von Verstößen gegen die mischnische Prozeßordnung haben zuschulden kommen lassen; so hätten sie z. B. Jesus nicht in der Nacht von Donnerstag auf Freitag verhaften dürfen, weil es sich um den Vortag eines Sabbats und eines Paschafestes handelte; sie hätten keine nächtliche Gerichtssitzung halten und das Todesurteil nicht schon in der ersten Verhandlung, sondern erst einen Tag später fällen dürfen; sie hätten sich nicht im Hause des Hohenpriesters versammeln dürfen usw. Es ist nun aber kaum zu glauben, daß die Synedristen so regelwidrig vorgegangen sind. Nach der Dreitagechronologie haben sie sich in der Tat an die vorgeschriebenen Normen gehalten. c) Obwohl die Juden beschlossen hatten, Jesus nicht während des Festes zu ergreifen (Mc 14 2), sollen sie ihn — nach der traditionellen Chronologie — gerade am Vorabend des Paschafestes verhaftet haben; auch diese Schwierigkeit wird durch die Dreitagechronologie ausgeräumt. d) Paulus sagt I Cor 11 23, Jesus habe »in der Nacht, in der er überliefert wurde«, das Abendmahl eingesetzt. Er sagt nicht: »am Vorabend seiner Kreuzigung«. »Müßte es nicht so heißen, wenn Jesus das letzte Mahl am Donnerstagabend gefeiert hätte und am Freitagmorgen gekreuzigt worden wäre?«[10] e) Nach Mc 14 53. 55 sind »alle Hohenpriester und Ältesten und Schriftgelehrten« bzw. »das ganze Synedrium« zusammengekommen. Es ist aber äußerst unwahrscheinlich, daß sich zu einer mitternächtlichen Sitzung sämtliche Synedristen eingefunden haben. Die Schwierigkeit schwindet, wenn man annimmt, daß Mc 14 53. 55-65 von einer nicht schon zur Nachtzeit, sondern erst nach Tagesanbruch stattgefundenen Sitzung handelt. f) Die Hohenpriester haben nach

[8] De fide 22 (GCS 37, 523).

[9] Bruchstück (Holl II 206, 7f.).

[10] Ruckstuhl a. a. O. 8.

Mc 15 11 das Volk aufgewiegelt, für die Freilassung des Barabbas und gegen Jesus zu stimmen. Wann sollen sie diese Aktion durchgeführt haben?

6. Es läßt sich leicht erklären, wie es zu der chronologisch unrichtigen Darstellung der Evangelien gekommen ist. Die urchristliche Katechese interessierte sich für die Substanz der Ereignisse und ihre lehrhafte Bedeutung, nicht für ihre chronologische Verknüpfung. So konnten zwei getrennte, aber ähnliche Szenen leicht zu einer einzigen zusammengezogen werden. Auch Verwechslungen waren unvermeidbar. Ein ganz klarer Fall dieser Art ist die Verlegung der langen Synedrialmorgensitzung auf die vorhergehende Nacht bei Markus-Matthäus. Man wußte, daß Petrus seinen Herrn des Nachts, während dieser verhört wurde, verleugnet hatte, verwechselte aber dieses Verhör, das in Wirklichkeit bei Annas stattfand, mit dem erst tagsüber erfolgten langen Verhör bei Kaiphas.

Zweifellos eine stattliche und eindrucksvolle Kette von Argumenten! Aber bei näherem Zusehen ergibt sich, daß mehr als ein schwaches Glied darunter ist.

Ad 1. Der Beweis, daß sich gewisse Kreise des Judentums der Zeit Jesu nicht an den offiziellen lunaren, sondern an einen solaren Kalender gehalten haben, ist augenscheinlich erbracht[11]. Damit allein hat sich A. Jaubert ein hohes Verdienst um die Forschung erworben, auch wenn ihre Chronologie der letzten Tage Jesu nicht haltbar sein sollte.

Ad 2. Die Verteilung der Passion auf drei Tage ist erstmals in der Didaskalia bezeugt, die im 3. Jh. geschrieben wurde. Es kann als sicher gelten, daß die Dreitagechronologie von dem Verfasser nicht erfunden, sondern vorgefunden worden ist, also wohl ins 2. Jh. zurückreicht. Aber wer behaupten wollte, daß es sich um eine bis in apostolische Zeit zurückgehende Tradition handelt, müßte schon sehr starke Gründe dafür zu nennen imstande sein. Die Erklärung, eine den Evangelien so offenkundig widersprechende Chronologie hätte sich nach der allgemeinen Verbreitung der Evangelien nicht mehr bilden können, genügt schwerlich; wie viele Legenden und Konstruktionen hat das christliche Altertum hervorgebracht, die mit den Evangelien nicht in Einklang zu bringen waren! Wesentlich früher als die Dreitagechronologie ist die Eintagchronologie außerevangelisch literarisch bezeugt. Sie findet sich erstmals bei Justinus Martyr. Er schreibt in Dial. c. Tryph. 99[12]: »Denn an dem Tage, an dem er gekreuzigt werden sollte, nahm er drei seiner Jünger mit sich auf den sogenannten Ölberg, der ganz in der Nähe des Tempels in Jerusalem liegt und

[11] Vgl. E. Vogt, Kalenderfragmente aus Qumran, Bibl. 39 (1958), 72—77; J. Hempel, ZAW 70 (1958), 143: »Das Nebeneinander zweier Kalender scheint sicher«.

[12] PG 6, 708 C.

betete also: Vater, wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch von mir . . .«. An einer späteren Stelle (Dial. c. Tryph. 111)[13] heißt es: »Und es ist geschrieben, daß ihr ihn am Paschatag ergriffen und auch[14] am Pascha gekreuzigt habt«. Daß hier gesagt sei, Jesus habe das Pascha drei Tage vor dem offiziellen Pascha gefeiert (Jaubert a. a. O. 99), ist, wie allein das erste Zitat beweist, ausgeschlossen. Für Justinus war der Verhaftungstag zugleich der Kreuzigungstag, wobei er natürlich jüdischer Sitte entsprechend die Nacht zum folgenden Tag rechnet. Weitere Zeugen für die eintägige Passion sind Irenäus von Lyon, Apollinaris von Hierapolis, Klemens von Alexandrien und Hippolyt[15]. Jaubert (a. a. O. 99) wendet ein, daß es sich bei diesen Aussagen nicht um Tradition, sondern um Deduktion, d. h. um Interpretation der Evangelientexte handle. Aber die Selbstverständlichkeit, mit der die genannten Väter die Ansicht von einem eintägigen Leiden vortragen, beweist doch zum mindesten, daß sie von einer anderen Ansicht, also von einer dreitägigen Passion, nichts wußten. Wenn nun im 2. Jh. führenden Kirchenmännern in Kleinasien, Alexandrien, Rom und Gallien die Dreitagechronologie unbekannt war, dann fällt es schwer zu glauben, daß wir es hier mit einer in älteste Zeit zurückreichenden Überlieferung zu tun haben[16].

Woher stammt aber dann die Dreitagechronologie? Sowohl in der Didaskalia wie bei Epiphanius und Victorinus tritt sie in Verbindung mit der Übung des zweimaligen Wochenfastens auf. Das Fasten am Mittwoch wird damit begründet, daß Jesus am Mittwoch verhaftet worden sei, das

---

[13] Ebenda 732 C.

[14] Zu ὁμοίως, das hier nicht »semblablement, pareillement« (Jaubert a. a. O. 99), sondern einfach »ebenso, auch« bedeutet, siehe L. Radermacher, ZNW 25 (1926), 290f.

[15] Irenäus, Adv. haer. II 22, 3 (PG 7, 783 B); IV 10, 1 (PG 7, 1000 B); die anderen Zeugnisse sind im Chronicon paschale erhalten: Apollinaris (PG 5, 1297 A), Klemens v. Al. (Stählin, GCS 17, 216f.), Hippolyt (Achelis, GCS 1, 2. Hälfte, 270).

[16] Als apostolisches Traditionsgut ließe sich mit erheblich größerem Recht das Zeugnis des Irenäus ausgeben, da dieser Kirchenvater über Polykarp mit Johannes in Verbindung steht. Zwar hat man gerade im »johanneischen« Charakter der Irenäusüberlieferung die Erklärung dafür sehen wollen, daß Irenäus die Dreitagechronologie ignoriere, indem man sagte, in den johanneischen Kreisen Kleinasiens sei die Überlieferung vom Dienstag-Paschamahl deswegen bald untergegangen, weil Johannes in seinem Evangelium jeden Bezug des Abendmahles auf die Paschaliturgie unterdrückt habe (Ruckstuhl a. a. O. 8). Daß jedoch diese Erklärung fehl geht, ergibt sich aus der Tatsache, daß Irenäus gerade im Gegensatz zum Joh.-Evangelium den Paschacharakter des Letzten Mahles bezeugt (manducans pascha et sequenti die passus). Wie eng übrigens die Verbindungen zwischen den kleinasiatischen Gemeinden und der Kirche Palästinas waren, haben die neuesten Untersuchungen über die Quartadecimaner ergeben, siehe B. Lohse, Das Passafest der Quartadecimaner 1953, bes. 138f. und J. Jeremias, ThW V, 900—902, die beide im quartadecimanischen Pascha geradezu die Paschafeier der Urgemeinde wiederfinden.

Fasten am Freitag mit der an diesem Tag erfolgten Kreuzigung. Wie alt ist dieses zweimalige Wochenfasten und wie alt die dafür gegebene Begründung aus der Passionsgeschichte? In Didache 8 1 wird den Gläubigen eingeschärft: »Eure Fasten sollen nicht zusammen mit denen der Heuchler stattfinden. Diese fasten nämlich am zweiten und fünften Wochentag, ihr aber sollt fasten am vierten Tag und am Rüsttag«[17]. Diese Stelle läßt erkennen, daß die Sitte des Wochenfastens bis in die Anfänge der Kirche hinaufreicht und aus dem Judentum übernommen sein muß. Nur wählte man, jedenfalls nach einer gewissen Zeit, aus Protest gegen das Judentum — ob mit den »Heuchlern« die Pharisäer oder die Juden überhaupt gemeint sind, ist hier unwesentlich — absichtlich nicht die jüdischen Wochenfasttage Montag und Donnerstag[18], sondern zwei andere Tage, Mittwoch und Freitag. Warum gerade diese? Etwa weil diese Tage als Erinnerungstage an die Verhaftung und die Kreuzigung des Herrn begangen wurden? Jaubert wird es als einen Punkt für sich buchen zu erfahren, daß kein geringerer als Hans Lietzmann diese Frage bejaht hat[19]. Aber Lietzmanns Erklärung ist nicht überzeugend. Er stellt selber fest[20], daß die Urgemeinde das Wochenfasten von den Juden übernommen und zunächst an den gleichen Tagen geübt hat wie diese. Das bedeutet aber, daß in diesem Stadium das christliche Wochenfasten noch nicht mit der Passion in Beziehung gebracht wurde. Zur Zeit der Entstehung der Didache war

---

[17] Funk-Bihlmeyer I 5, 17—19.

[18] Dazu siehe Billerbeck II, 241—243; Behm, ThW IV, 930.

[19] Geschichte der Alten Kirche, I², 1937, 61: »War der Tod am Freitag erfolgt, konnte es angemessen erscheinen, diesen Tag durch Fasten zu ehren. Jüdischer Fasttag war freilich Donnerstag, aber nun leuchtete die Parallelverschiebung um einen Tag ein: statt des jüdischen Sonnabends feiert man den christlichen Sonntag, statt des jüdischen Donnerstags den christlichen Freitag. Dann hätte man in weiterer Durchführung der differenzierenden Analogie statt des jüdischen Montags den zweiten Wochenfasttag auf Dienstag verlegen müssen. Daß man aber tatsächlich den Mittwoch nahm, ist ein Beweis dafür, daß man nicht bloß schob, um zu verschieben, sondern daß man sich etwas spezifisch Christliches dabei dachte; und das kann dann nur die Ansetzung des Anfangs der Passionsgeschichte auf Mittwoch gewesen sein: es ist der Tag der Gefangennahme Jesu. Eine aus dem 3. Jh. stammende Kirchenordnung, die Didaskalia, hat uns diese Begründung erhalten.« Ähnlich P. Cotton, From Sabbath to Sunday, Bethlehem (Pa.) 1933, 76f., der allerdings der Meinung ist, das Fasten am Mittwoch erkläre sieh aus der Erinnerung an den Pakt des Judas. Weniger klar ist die Stellung von C. Callewaert, De wekelijksche Vastendagen in de vroegste tijden der Kerk, Tijdschrift voor Liturgie 5 (1924), 1—20, 267—276. Er nimmt an, daß man das Freitagsfasten gegen 100 n. Chr. mit dem Hinweis auf die an einem Freitag erfolgte Kreuzigung begründet habe (S. 4); als zweiten Tag habe man den Mittwoch (nicht den Dienstag) gewählt, weil der zweite Wochenfasttag möglichst nahe an den Freitag, den Tag der Erinnerung an das Erlösungswerk, herangerückt werden sollte (S. 8). — Gegen die Ansicht, daß das christliche Wochenfasten am Mittwoch und Freitag schon zur Zeit der Didache mit der Passionsgeschichte begründet wurde, wendet sich neuestens J.-P. Audet, La Didachè. Instructions des Apôtres, Paris 1958, 368f.

[20] A. a. O. 57.

man jedoch bereits dazu übergegangen, statt der jüdischen Tage den Mittwoch und Freitag zu wählen. Daß man sich für diese Tage aber nicht deswegen entschieden hat, weil man sie mit bestimmten Passionsvorgängen in Verbindung brachte, ergibt sich deutlich aus der zitierten Didache-Stelle. Wie schon öfters erkannt und hervorgehoben wurde[21], setzt die Mahnung Did 8 1 voraus, daß es damals Christen gegeben hat, die völlig unbefangen genau wie die Juden noch am Montag und Donnerstag fasteten. Zu einem solchen Synchronismus hätte es aber nie und nimmer kommen können, wenn damals bereits das christliche Wochenfasten am Mittwoch und Freitag damit begründet worden wäre, daß der Herr am einen Tag von den Juden verhaftet, am anderen von ihnen gekreuzigt worden sei. Von den Christen, die sich zur Zeit der Didache noch an die jüdischen Wochenfasttage hielten, läßt sich mit Bestimmtheit sagen, daß ihnen eine solche Begründung des Wochenfastens unbekannt war. Aber auch der Verfasser der Didache scheint von dieser Begründung noch nichts gewußt zu haben. Denn sonst müßte man erwarten, daß er seine Mahnung entsprechend motiviert hätte. Er hätte etwa sagen müssen: Wie kann ein Christ die Widersinnigkeit begehen, gemeinsam mit den Juden zu fasten, wenn dieses Fasten doch gerade der Erinnerung an die zwei Tage gilt, wo die Juden unseren Herrn gefangen genommen und gekreuzigt haben! Nichts dergleichen wird gesagt. Ja nicht einmal darauf wird angespielt, daß die Juden die für Jesu Passion Verantwortlichen seien. Lediglich als »Heuchler« werden sie charakterisiert. So ist der Schluß doch wohl unausweichlich: Zur Zeit der Didache war das christliche Wochenfasten noch kein Erinnerungsfasten an bestimmte Passionsereignisse und -tage. Dieses Ergebnis wird durch eine Stelle bei Tertullian bestätigt, aus der hervorgeht, daß noch »zu seiner Zeit die Katholiken das Fasten am Mittwoch und Freitag überhaupt nicht mit dem Leiden des Herrn begründeten«[22].

Wenn die Dreitagechronologie demnach keinesfalls dem 1. Jh. angehören kann, wie und wann ist sie dann entstanden? Hierauf läßt sich kaum eine völlig sichere Antwort geben. Es sei aber doch der Versuch gemacht zu zeigen, wie die Entwicklung verlaufen sein kann. Während die Jünger zu Lebzeiten ihres Herrn sich am zweimaligen Wochenfasten der Pharisäer und der Johannesjünger nicht beteiligten, glaubten sie nach Jesu Tod sich dieser Übung anschließen zu dürfen gemäß seinem bei Mc 2 20 (Mt 9 15 Lc 5 35) überlieferten Wort, daß die Hochzeitsgäste dann, wenn der Bräutigam ihnen entrissen ist, fasten werden[23]. Das Fasten der Urgemeinde entspricht also zunächst völlig dem jüdischen Fasten, d. h.

---

[21] Z. B. von H. Achelis, RE V³, 1898, 770; P. Drews in: E. Hennecke, Handb. zu den neutestamentlichen Apokryphen, 1904, 269; J. Schümmer, Die altchristliche Fastenpraxis, 1933, 84; Callewaert a. a. O. 3; Lohse a. a. O. 46.

[22] K. Th. Schäfer, »... und dann werden sie fasten, an jenem Tage«, Synopt. Studien (Festschr. A. Wikenhauser), 1953, 124—147, spez. 130, auf Grund von Tertullian, De ieiunio 10 (CSEL 20, 287).

[23] Daß die Perikope Mc 2 18-22 Parr. »weder zur Begründung noch zur Verwerfung einer christlichen Sitte leiblichen Fastens und kirchlicher Fastengebote verwertbar ist«, hat Schäfer a. a. O. gezeigt (S. 146).

es war freiwillig, wurde am Montag und Donnerstag gehalten und war wohl auch vornehmlich[24] Zeichen der Bußtrauer. Später, als sich die Kirche endgültig aus der Verbindung mit der Synagoge löste, ging man dazu über, die augenfälligste Gemeinsamkeit mit der jüdischen Praxis zu beseitigen, eben die Gemeinsamkeit der Tage. Rudolf Knopf[25] hat nun mit Recht bemerkt: Wenn von den sieben Wochentagen zwei genommen werden sollten und dabei Montag, Donnerstag, weiter auch Samstag (wegen der unmittelbaren Nachbarschaft des freudig zu begehenden Herrentages), endlich Sonntag ausgeschlossen waren, dann blieben nur zwei Möglichkeiten übrig: Dienstag und Freitag oder Mittwoch und Freitag. Daß man sich für die letztere Kombination entschied, muß vielleicht keine besonderen Gründe haben. Es könnte aber sein, daß bei der Bevorzugung des Mittwochs gegenüber dem Dienstag nun wirklich der qumran-essenische Kalender von Einfluß war, da in diesem neben dem Freitag und Sonntag noch der Mittwoch zu den liturgisch ausgezeichneten Tagen gehörte und eine Beeinflussung der Urgemeinde durch qumran-essenische Elemente auch sonst festzustellen ist[26]. Als in einem weiteren Entwicklungsstadium die Tendenz einsetzte, das bisher freiwillige Wochenfasten mehr und mehr zu einer Pflicht zu machen (als Gebot erscheint es in Constitut. apost. V 14 20 20 18; VII 23 2; Canones apost. 69), ging man daran, die Stationstage zu historisieren, d. h. ihre Feier auf bestimmte Ereignisse der Passion Christi zu beziehen, um so die Übung kräftiger und anschaulicher zu motivieren. Daß dabei das Freitagsfasten mit der Erinnerung an den Tod Jesu, der nach den Evangelien an einem Freitag geschah, begründet werden mußte, versteht sich von selbst. Nicht so leicht war eine entsprechende Begründung für den Mittwoch zu finden. Hier bildeten sich denn auch zwei verschiedene Formen der Historisierung heraus. Nach der einen soll das Mittwochfasten geübt werden zur Erinnerung an den zwei Tage vor dem Todespascha erfolgten Tötungsplan des Synedriums (Mc 14 1 f.); so die Constitut. apost. V 14 20; VII 23 2[27], Petrus von Alexandrien, Ep. can. 15[28] und Augustinus, Ep. 36, 30[29]. Diese Begründung hatte den Vorzug, durch eine Angabe der Evangelien gestützt zu sein, aber den Nachteil, daß das herausgestellte Ereignis nur ein Plan, nicht ein dem Karfreitagsgeschehen analoges Leidenserlebnis des Herrn war. Ein wirkliches Leiden durchlitt Jesus aber am Ölberg vor der Gefangennahme. So wurde in anderen christlichen Kreisen die Ansicht vertreten, der erste von den zwei Wochenfasttagen sei dem Gedenken an die Nacht der Verhaftung des Herrn gewidmet. Diese erstmals in der Didaskalia bezeugte Deutung hatte den Vorzug, für beide Tage ein wirkliches Leiden Christi als Motiv des Fastens zu nennen, mußte aber eine Abweichung von der Passionschronologie der Evangelien in Kauf nehmen. Aber »geschichtliche Bedenken empfand man dabei nicht, weil

[24] Wie gewöhnlich auch das jüdische Fasten, vgl. E. Schwartz, Osterbetrachtungen, ZNW 7 (1906), 1—33, spez. 29.

[25] Die Lehre der zwölf Apostel, 1920, 23.

[26] Vgl. K. Schubert, Die Gemeinde vom Toten Meer, 1958, 127—130.

[27] I 279, 6 f.; 408, 2—7 Funk.

[28] PG 18, 508 B. [29] Goldbacher, CSEL 34, 50.

gar keine geschichtliche Absicht vorlag«[30]. Als sich jedoch diese Begründung des Mittwochfastens in gewissen Teilen der Kirche einmal eingebürgert hatte, war es unvermeidlich, daß von den betreffenden Gläubigen die Verbindung des Mittwochs mit der Gefangennahme über kurz oder lang als geschichtlich genommen und eine neue Passionschronologie konstruiert wurde, in der die einzelnen Vorgänge auf die Tage von Mittwoch bis Freitag verteilt waren; Zeugen dieses Entwicklungsstadiums sind außer der Didaskalia Epiphanius und Victorinus.

Ad 3. Der Grund, warum wir nicht schon im 1. und 2. Jh. von einer kultischen Begehung des Gründonnerstags hören, wird darin liegen, daß die älteste Kirche alljährlich in der Nacht vom 14. zum 15. Nisan, also an wechselnden Wochentagen, das Pascha feierte und diese Feier mit Jesu letztem Mahl in Verbindung brachte[31].

Ad 4. Was Jauberts Hypothese für viele Exegeten so attraktiv macht, ist ihr Anspruch, eine Lösung der verschiedenen Datierung des Todestages Jesu bei den Synoptikern einer- und bei Johannes anderseits zu bieten. Aber wird durch die Dreitagechronologie das Problem wirklich gelöst? Jesus soll am Dienstagabend ein Paschamahl gehalten haben — wie konnte er das ohne ein ordnungsgemäß im Tempel geschlachtetes Paschalamm? Wenn das offizielle Judentum, also die Tempelpriesterschaft, das Paschafest in Opposition zu den Qumran-Essenern erst am Freitagabend feierte, dann werden sich die Priester nur am Freitagnachmittag zur Schlachtung der Lämmer zur Verfügung gestellt haben, nicht auch schon am Dienstagnachmittag, der in ihrem Kalender als 11. Nisan figurierte. War aber das Lamm, das Jesus am Dienstagabend gegessen haben soll, nicht im Tempel unter Mitwirkung der Priester (vgl. Pesachim V 6) geschlachtet und zubereitet, dann handelte es sich eben nicht um ein Paschalamm und bei dem Letzten Mahl nicht um »ein streng rituelles Pessah-Opfermahl des Alten Bundes«[32]. Jaubert verweist auf die in Qumran gefundenen Gefäße mit Tierknochenresten, die wahrscheinlich von sakralen Mahlen stammen, und vermutet, daß die Qumranleute in ihrem Ordenshaus, dieses sozusagen als ihren Tempel ansehend, Osterlämmer geschlachtet haben; sie gibt aber selbst zu, daß nicht jedes an irgendeinem beliebigen Ort geschlachtete Lamm als rituelles

[30] K. Holl, Ges. Aufsätze II, 1927, 214.

[31] Lohse a. a. O. 139, vgl. 112; Jeremias, ThW V, 900—903. Lohse hält es für »sehr wahrscheinlich, daß man schon das erste Passa nach Jesu Tod, also im Jahre 31 n. Chr., auf diese Weise begangen hat« (S. 139). Das würde nahezu sicher bedeuten: Die Urgemeinde war niemals der Meinung, Jesus habe in Beobachtung des qumranessenischen Kalenders sein Letztes Mahl am Dienstagabend gefeiert! Anderseits aber würde daraus nicht notwendig hervorgehen, daß man Jesu Letztes Mahl auf den Abend des 14. Nisan (nicht des 13. Nisan) verlegt hat. Siehe dazu die bedeutsamen Ausführungen von A. Strobel in diesem Heft oben S. 195f.

[32] Schwank a. a. O. 276.

Paschalamm gelten konnte (a. a. O. 108, Anm. 2). Wer sich (wie Jesu Eltern Lc 2 41 und später Jesus mit seinen Jüngern Joh 2 13 12 12) zum Paschafest nach Jerusalem begab, tat dies doch wohl in der Überzeugung, daß ein rituelles Pascha fern von Jerusalem und seinem Tempel nicht möglich sei. Wenn Jaubert (ebenda) schließlich »die wahrscheinlichste Lösung« der Schwierigkeit in der Annahme sieht, daß Jesus sich beim Letzten Mahle nur an das Azyma-Ritual gehalten habe, so ist das keine wirkliche Lösung des alten Problems, da die Synoptiker Jesu Abendmahl deutlich als Paschamahl charakterisieren (Mc 14 12-16 Parr.; Lc 22 18). Der Vorschlag, in Mc 14 12 die zweite Zeitangabe, die bei Matthäus (26 17) fehle, als »sekundäre Glosse« zu streichen (Jaubert a. a. O. 107f.), ist unannehmbar, erstens, weil diese Zeitangabe lückenlos bezeugt ist, zweitens, weil bereits Lukas sie vorgefunden hat (22 7), und drittens, weil solche doppelte Zeitangaben, durch deren zweite die erste präzisiert wird, für Markus typisch sind[33].

Dazu kommt die weitere Frage: Ist es glaubhaft, daß Jesus nicht den offiziellen, sondern den qumran-essenischen Kalender anerkannt und eingehalten hat? Noch ist das Verhältnis Jesu zu den Qumranleuten Gegenstand der Forschung; aber eine Übernahme ausgesprochener Sonderlehren dieser Sekte durch Jesus scheint nicht erwiesen zu sein. Johannes berichtet, abgesehen von der Reise zum Todespascha, noch von vier Festreisen Jesu zum Tempel von Jerusalem (2 13. 23 4 45 5 1 7 10. 14. 37 10 22f.). Hier kann es sich doch nur um Festtage des offiziellen Kalenders gehandelt haben, und Jesus wird zu diesen Tagen, jedenfalls nach der Meinung des Evangelisten, nach Jerusalem gezogen sein, um die Festliturgie mitzufeiern. Auch aus der Tatsache, daß sich die Urgemeinde am Tempelgottesdienst beteiligte (Act 2 46; vgl. 3 1), muß man auf eine positive Einstellung Jesu zum Tempelkult schließen. Damit wird aber die These, daß er den Qumrankalender anerkannt habe, äußerst unwahrscheinlich. Ebenso urteilt neuestens Kurt Schubert[34].

Ad 5. Sind die behaupteten exegetischen Vorzüge der Dreitagechronologie so bedeutsam, daß sie die bereits genannten Bedenken aufwiegen können?

---

[33] Vgl. 1 32. 35 14 30 15 42 16 2; an der Parallele zu 1 32 15 42 16 2 läßt Matthäus die zweite, an der Parallele zu 14 30 die erste Zeitangabe aus; 1 35 ist bei ihm ohne Parallele.

[34] Nachdem er Jauberts Hypothese kurz wiedergegeben hat, schreibt er a. a. O. 123: »Diese Argumentation, so bestechend sie auch ist, ist nicht überzeugend. Sie übersieht, daß kein einziges Wort Jesu bezüglich der Kalenderfrage überliefert ist. Während sie für die Qumranleute ein wesentliches und entscheidendes Problem war, an dem sich die Geister schieden, interessierte sie Jesus überhaupt nicht. Die Qumran-Essener mieden hauptsächlich wegen ihrer Kalenderrechnung den Tempelkult, Jesus aber hielt sich mehrmals im Tempel auf.«

a) »Richtig ist, daß ein Mehrtagebericht die Schwierigkeit beseitigt, die die Zusammendrängung des zweiten Synedriumsverhörs, der beiden Pilatusszenen samt der Herodesszene auf wenige Morgenstunden am Karfreitag mit sich bringt«, schreibt J. Hempel[35]. Man kann diesem Satz grundsätzlich zustimmen. Aber es scheint, daß Jaubert und die Anhänger ihrer Hypothese manchmal der Versuchung erliegen, die Situation der traditionellen Auslegung ungünstiger und schwieriger erscheinen zu lassen, als sie wirklich ist. So darf man die mit Mc 15 25 in Widerspruch stehende Angabe Joh 19 14 (»ungefähr die 6. Stunde«) doch wohl nicht als »chiffre douteux« (Jaubert a. a. O. 120) oder als »textkritisch unsicher« (Schwank a. a. O. 276, Anm. 17) abtun und erklären: »An der Tatsache, daß Jesus um neun Uhr morgens gekreuzigt wurde, kann man vernünftigerweise nicht zweifeln« (Ruckstuhl a. a. O. 12, Anm. 32). Innere wie äußere Kriterien erweisen die genannte Lesart[36] als die ursprüngliche und es wird keine einzige wissenschaftliche Textausgabe des NT geben, in der die von einigen späten Zeugen gebotene, unzweifelhaft nach Markus korrigierte Lesart »dritte Stunde« aufgenommen wäre. Die weitere Frage, ob die Zeitangabe des Johannes oder die des Markus den Vorzug verdient, läßt sich mit guten Gründen zugunsten des Johannes entscheiden[37]. Dann ergibt sich für alle Verhandlungen vor Pilatus und Herodes ein Zeitraum von rund sechs Stunden, so daß von einer Zeitnot keine Rede sein kann. Auch für die innerjüdischen Verhandlungen kann man etwa sechs Stunden annehmen, da die Verhaftung wohl um Mitternacht herum anzusetzen sein wird und die Verhandlung bei Kaiphas sowohl nach Markus (15 1) als auch nach Johannes (18 28) in der Morgenfrühe, d. h. um etwa 6 Uhr, zu Ende ging, worauf sich der Gang zu Pilatus anschloß. In diesem Zeitraum ist sowohl die Überführung zu dem kurzen Vorverhör bei Annas als auch die Überführung zum Synedrium und die nachfolgende Gerichtsverhandlung mit allen Nebenszenen mühelos unterzubringen. Nur darf man auch hier nicht künstliche Schwierigkeiten schaffen und etwa behaupten, nach Johannes sei »die Nacht der Verhaftung besetzt durch Verhör des Hohenpriesters Annas« (Jaubert a. a. O. 121), oder in Mc 15 1, wo der Evangelist ganz offenkundig nur den seit 14 66 unterbrochenen Faden der Haupterzählung wieder aufnimmt, werde ein Wiederzusammentritt des Synedriums bzw. eine neue Sitzung beschrieben (Jaubert a. a. O. 117)[38]. b) Daß kein Grund besteht, das jüdische Verfahren, wie es die Evangelien schildern, als der damaligen Prozeßordnung zuwiderlaufend zu erklären, habe ich an anderer Stelle darzutun versucht[39]. Keine einzige der angeblich mißachteten Bestimmungen läßt sich als Bestandteil des damals geltenden Straf-

[35] ZAW 70 (1958), 143.

[36] Trotz S. Bartina, Ignotum episemon gabex, Verbum Domini 36 (1958)16—37.

[37] Den Nachweis versuchte ich im Exkurs XIII meines Buches »Der Prozeß Jesu«, [2]1955, 190—194 zu erbringen; W. Grundmann, Geschichte Jesu Christi, 1957, 344, Anm. 2 und P. Gaechter, Ztschr. f. k. Theol. 78 (1956), 233 haben zugestimmt.

[38] Zu beiden Behauptungen habe ich in »Der Prozeß Jesu« 105—108 und 88 ausführlich Stellung genommen.

[39] Prozeß Jesu, Exkurs VI, S. 109—115, sowie S. 98—105.

rechtes erweisen, das ein sadduzäisches Recht war und die humanitären Besonderheiten der Mischna nicht kannte oder nicht anerkannte. Entscheidend ist hier jedoch etwas anderes. Jaubert hat völlig recht, wenn sie voraussetzt, daß das Synedrialverfahren gegen Jesus den gesetzlichen Normen entsprochen haben muß (a. a. O. 124), sie irrt sich aber, wenn sie behauptet, »die Chronologie der drei Tage entspreche den Erfordernissen der Mischna« (a. a. O. 125). Nach Sanh. VII 5a konnte jemand als Gotteslästerer nur dann verurteilt werden, wenn er den Gottesnamen deutlich ausgesprochen hatte. Nun ist aber Jesus — auch nach der Dreitagechronologie — als Gotteslästerer verurteilt worden, obwohl er den Gottesnamen bestimmt nicht ausgesprochen hat. Hier hat sich das Synedrium also offenkundig nicht an die Mischna gehalten. Auch die Vorschrift Sanh. IV 2a, daß in Kapitalprozessen zuerst die jüngeren, dann die älteren Synedristen ihr Votum abzugeben haben, ist ignoriert worden, da Kaiphas vor Abstimmung der anderen öffentlich verkündet, wie er über die Schuldfrage denkt. Es gelingt der Dreitagechronologie also doch nicht, das Synedrialverfahren als ein streng nach den Mischnaregeln durchgeführtes Verfahren zu erweisen. Die Voraussetzung, daß die Mischnavorschriften damals in Geltung waren, ist eben unrichtig. c) In Mc 14 2 bedeutet der Ausdruck »nicht am Fest« möglicherweise »nicht in der Festmenge«[40]. d) Daß die Zeitnotiz I Cor 11 23 keine eigentlich chronologische Angabe sein will, hat bereits Joachim Jeremias[41] gezeigt. e) Die Stellen Mc 14 53. 55 besagen nicht unbedingt, daß sämtliche siebzig Synedristen bei Kaiphas zusammengekommen seien. Das Wort »alle« wird im NT und zumal bei Markus oft volkstümlich hyperbolisch gebraucht[42]. Daß sich die Synedristen, wenn nicht vollzählig, so doch in großer Anzahl, mitten in der Nacht einfanden, hat nichts Befremdliches, wenn man im Auge behält, daß sie schon seit Tagen auf die Gelegenheit, gegen Jesus vorzugehen, lauerten (Mc 14 1f. 10f.) und mindestens zwei Stunden vorher (vgl. Mc 14 37) durch Judas von der bevorstehenden Einlieferung Jesu unterrichtet worden waren (Joh 13 30). f) Die Aufwiegelung der Menge durch die Hierarchen braucht nicht lange gedauert zu haben. Es ließe sich denken, daß ein einziger Satz, nämlich die von einem Sprecher des Synedriums an die versammelte Menge abgegebene Erklärung, Jesus sei soeben vom einheimischen Gericht als Gotteslästerer zum Tod verurteilt worden, den Stimmungsumschlag zuungunsten Jesu herbeigeführt hat. Wenn Jaubert die Beeinflussung der Volksmenge auf den Donnerstag verlegt, so steht dieser Ansicht ein ernstes Bedenken entgegen. Denn die Volksmenge, an die sich die Hierarchen bei ihrer Aktion wandten, bestand (nach Mc 15 8-15 Parr.) aus Leuten, die sich bei Pilatus zu dem Zweck eingefunden hatten, von ihrem Recht, einen Gefangenen freizubitten, Gebrauch zu machen. Der Tag aber, an dem dieses Bittrecht praktiziert

---

[40] So E. Hirsch, Frühgeschichte des Evangeliums I, 1941, 150; J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, [2]1949, 41f.; Grundmann a. a. O. 309.

[41] A. a. O. 42, Anm. 2; 80f.; vgl. auch K. G. Kuhn, Über den ursprünglichen Sinn des Abendmahls und sein Verhältnis zu den Gemeinschaftsmahlen der Sektenschrift, Ev. Th. 10 (1950/51), 508—527, spez. 516.

[42] Vgl. Bo Reicke, ThW V, 895 unter f.

wurde, war, wie aus Pesachim VIII 6a zu erschließen ist, nicht der 13., sondern der 14. Nisan des offiziellen Kalenders, d. h. im Todesjahr Jesu ein Freitag, und auf eben diesen Wochentag wird die Barabbasepisode nicht bloß von Johannes, sondern auch von den Synoptikern verlegt.

Ad 6. Es fällt auf, daß Jaubert und die Befürworter ihrer These kaum jemals von der Sonderstellung sprechen, die die Passionsgeschichte innerhalb der Evangelienüberlieferung einnimmt. Das Leiden des Herrn ist, wie vor allem Martin Dibelius[43] immer wieder hervorgehoben hat und wie heute fast allgemein anerkannt wird, von Anfang an als fortlaufende Geschichte erzählt worden. Auf einen solchen zusammenhängenden Bericht geht auch die Passionsdarstellung der synoptischen Evangelien zurück, deren sonstige Teile eine lose Zusammenstellung von ursprünglich unverbundenen Einzelstücken sind. Der älteste uns bekannte Passionsbericht, der des Markus, stellt nun fraglos die zwischen Abendmahl und Kreuzigung liegenden Begebenheiten als geschlossene Abfolge von Ereignissen dar, die von einem Abend zum nächsten Vormittag vor sich gingen. Dazu kommt die wichtige Beobachtung, daß sich auf Grund der Zeitangaben von Mc 11—16 insgesamt acht Tage unterscheiden lassen, deren letzter der Ostersonntag (16 2) und deren erster der Tag des Einzugs in Jerusalem ist (11 1). Da nun nach Joh 12 12 (verglichen mit 12 1) der Einzug in Jerusalem auf einen Sonntag fiel, ergibt sich bei Markus ein Schema von acht unmittelbar aufeinanderfolgenden Tagen, in welchem der Mittwoch als der Tag des Tötungsbeschlusses (14 1), der Donnerstag als Tag der Paschazurüstung (14 12), der Donnerstagabend als die Zeit des Abendmahles erscheint. Während Matthäus sich fast ganz an die chronologische Darstellung des Markus hält, hat Lukas in seinem Bericht über die Ereignisse nach der Verhaftung verschiedene Umstellungen vorgenommen, die jedoch offenkundig auf literarische Motive, nicht etwa auf besondere Quellen zurückzuführen sind[44]. Eine vom synoptischen Erzählungstypus

---

[43] Formgeschichte des Evangeliums, [2]1933, 21f., 178; vgl. auch Botschaft und Geschichte I, 1953, 222f., 248, 278f.; K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu, 1919, 304—306; R. Bultmann, Geschichte der synopt. Tradition, [2]1931, 297; A. Wikenhauser, Einleitung in das Neue Testament, 1953, 190; W. Michaelis, Einleitung in das Neue Testament, [2]1954, 17.

[44] Siehe Exkurs IV in »Prozeß Jesu«, S. 84—86. Auch die Ansetzung der Synedrialverhandlung auf den Tagesanbruch ist lediglich das Ergebnis einer literarischen Bearbeitung des Markus-Berichts, kann also nicht für die These in Anspruch genommen werden, die nächtliche Synedrialsitzung von Markus und Matthäus habe überhaupt nicht stattgefunden, sondern beruhe auf einer Verwechslung mit dem Annasverhör. Auch bei Johannes, auf den man sich bei dieser These vor allem beruft, erfolgt die Überstellung an Kaiphas noch bei Nacht und erst die Überweisung an Pilatus bei Tagesanbruch (18 28, vgl. 18 24).

sich charakteristisch abhebende Passionsdarstellung bringt schließlich Johannes. Um so bedeutsamer ist es, daß auch darin die Eintagchronologie vertreten wird (13 2. 30 18 1. 13 f. usw.). Damit erweist sich die Ansetzung der Passion auf Donnerstag/Freitag als so gut und fest begründet, daß nur zwingendste Gründe einen nüchtern abwägenden Beurteiler veranlassen könnten, sie preiszugeben. Bei aller Hochachtung vor der scharfsinnigen und fleißigen Arbeit Mlle. Jauberts wird man doch sagen müssen, daß die für die Dreitagechronologie beigebrachten Argumente nicht von zwingender Beweiskraft sind.

(Abgeschlossen am 2. August 1958)

Ein Mosesapokryphon

Von D. Dr. **Hugo Duensing**
([20b] Goslar/Harz, Kaiserbleck 3)

In seinem Katalog der Abessinischen Handschriften der Stadtbibliothek zu Frankfurt am Main, Berlin 1897 hat Goldschmidt* als Anhang III zu Codex Nr. 7, XIII einen äthiopischen Text nebst Übersetzung mitgeteilt, dessen Inhalt ein Gespräch Gottes mit Moses auf dem Berge Sinai ist. Moses erhält die Erlaubnis, Fragen zu stellen, und Gott gibt die Antwort. Dieser Text hat, wie es scheint, kaum Beachtung gefunden, dürfte sie aber seiner Besonderheit wegen wohl beanspruchen. Da hier Belohnungen für die Innehaltung der Gebetsstunden, wie sie schon in der Kirchenordnung des Hippolyt gegen Ende angeordnet werden, in Aussicht gestellt werden, so dürfte die Schrift als Ganzes christlicher Herkunft sein. Es wäre nur zu fragen, ob nicht jüdische Stoffe benutzt sind. Eigenartig ist z. B., daß gewissen Frommen nicht nur Vergebung ihrer eigenen Sünden verheißen wird, sondern auch Vergebung der Sünden ihrer Eltern; das mußte ja wohl nach Ex 20 5 Jer 32 18 geschehen, wenn es den Betreffenden gut ergehen sollte. — Dem Inhalte nach zerfällt das Werkchen in zwei Teile. Im ersten Teile werden in einer nicht recht durchsichtigen Anordnung Fragen nach Belohnungen und Strafen für gute und böse Taten beantwortet. Eine Veränderung der Situation leitet zum zweiten Teil über (II, § 1). In diesem wird die Antwort gegeben auf Fragen über das Wesen Gottes. § 2 handelt von Gottes Erhabenheit über den Raum. In § 3 folgt die Frage, wovon Gott existiere; in § 4 die weitere, wo er sich vor Schöpfung der Welt aufgehalten hat und

*Goldschmidt, Die abessinischen Handschriften der Stadtbibliothek zu Frankfurt am Main, Berlin 1897, S. 91: Anhang III, deutsch S. 95 ff.

in Verbindung damit die weitere, wie er vorher existiert hat (§ 5). § 6 behandelt die Frage, wohin Gottes Angesicht gerichtet ist, § 7 die, ob Gott schlafe, und endlich § 8 als letzte die Frage, ob man Gott sehen kann. Als Schluß bringt § 9 den Abstieg vom Berg.

Der äthiopische Text ist nach dem Kolophon aus dem Arabischen übersetzt. Es wäre schon etwas gewonnen, wenn es gelänge, den arabischen Text in einer Handschrift zu entdecken. Daß dieser einen koptischen Vorgänger gehabt hat, ist wohl anzunehmen, aber vorläufig nicht zu erhärten. — Die Übersetzung Goldschmidts läßt sich an manchen Stellen verbessern, ebenso der äthiopische Text, wie er von Goldschmidt gedruckt ist. Den Wechsel von 'amlāk und 'egzi'abeḥēr, wie ihn der äthiopische Text bietet, habe ich dadurch im Deutschen wiederzugeben versucht, daß ich ersteres mit »der Allmächtige«, letzteres mit »Gott« übersetzt habe. Beide Worte sind gleichbedeutend.

Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, des einen Gottes. Wir beginnen mit der Hilfe Gottes die Rede des Propheten Moses niederzuschreiben, die Gott mit ihm auf dem Berge Sinai geführt hat. Sein heiliger Segen sei mit seinem geliebten Mardokios.

§ 1. Als der Prophet Moses auf den Sinai hinaufgestiegen war, um seinen[1] Herrn zu befragen, fastete er 40 Tage und 40 Nächte. Und er empfing das Gesetz, das Gott auf seine Hand herabkommen ließ. Darin war das Gebot für die Kinder Israel und darin Verordnungen und Gesetze und Entscheidungen, die sie beobachten sollten. Und das Fasten des Mose fand im Monat Sene statt. § 2. Und als das Gesetz zu ihm herabgekommen war, begann Moses Gott zu fragen und sprach: »O mein Herr und Gott, laß mich das wissen, betreffs dessen ich fragen möchte!« Und Gott sprach zu ihm: »Was ist es«? Und Moses sprach: »Was wirst du dem, der einen Hungrigen gesättigt hat[a], als seinen Lohn geben«? Und Gott sprach: »Den, der einen Hungrigen um meinetwillen gesättigt hat, o Mose, werde ich sättigen von den ewigen Gütern, und den, welcher einen Nackten bekleidet hat[b][2], werde ich bekleiden, o Moses, mit einem Gewande des Lichtes und werde ihn erretten aus dem Feuer der Hölle.« Und wiederum sprach Moses: »Was wirst du dem vergelten, der einen Bettler von der Tür seiner Wohnung verweist«[c]? Gott sprach: »Ich werde ihn von meinem Garten (= Paradiese) fernhalten und ihn (denselben) nicht sehen lassen.« § 3. Und Moses sprach: »Was wird der Lohn dessen sein, der einen Durstigen auf dem Wege mit Wasser getränkt hat[d]?« Und der Allmächtige sprach: »Ich werde ihn tränken mit dem Wasser des Lebens[e], und er wird in Ewigkeit nicht dürsten[e], und ich werde ihn von der Flamme des Feuers erretten.« Und Moses sprach:

[1] Statt 'egzi'ū lies 'egzi'ō.

[2] Lies walaza'albasa statt walaza'albesa.

[a] Jes 58 7 Sprüche 22 9 25 21 Mt 25 35 Rm 12 20 [b] Mt 25 36 Jes 58 7; Hi 31 19. [c] Mt 25 38; Gegenteil: Hi 31 32 Mt 25 33 I Ptr 4 9 Hbr 13 2 I Tim 3 2 Tit 1 8. [d] Mt 10 42. [e] Apt 22 17 Joh 4 14.

»Was wirst du dem antun, der das Herz einer Waise bricht oder eines Bettlers[3]?« Der Allmächtige sprach: »Dieser wird mein Herz gebrochen haben, und ich werde ihn in das Feuer der Geenna werfen.« § 4. Und Moses sprach: »Womit belohnst du denjenigen, der mit den Bedürftigen und Armen milde verfährt und ihm gibt und sein Herz belebt und Almosen[a] ihm verabfolgt?« Gott sprach zu ihm: »Dieser wird bei mir sein, und was er den Armen[4] angetan hat, das hatte er mir angetan[b] und ich werde ihn das Himmelreich erben lassen und ihn erfreuen im ewigen Leben, das kein Verlöschen und kein Ende und keinen Abschluß hat.« § 5. Und Moses sprach: »Und was wirst du dem geben, der seinem gläubigen Bruder ein Leichentuch[5] gibt[c], wenn er gestorben ist?« Und der Allmächtige sprach: »Ich werde ihn bekleiden mit einem Gewande aus göttlichem Lichte und werde ihm seine Sünde vergeben und die Sünde seiner Eltern und werde mich seiner erbarmen«. Und Moses sprach: »Und was wirst du dem geben, der seinem gläubigen Bruder ein Grab gräbt, wenn er gestorben ist[d]?« Der Allmächtige sprach: »Ich werde seinen Namen in das Buch des Lebens schreiben[e] mit Propheten, Aposteln, Märtyrern und Gerechten und werde ihn wohnen lassen[6] in meinem Garten (Paradiese), ich werde milde mit ihm verfahren am jüngsten Tage, wie er zur Ruhe gebracht hat das Fleisch meiner Knechte.« Und Moses sprach: »Was wirst du dem geben, der mit Leichenträgern geht und selbst trägt[f]?« Der Allmächtige sprach: »Ich werde ihm jeden Wohltätigkeitsschritt anschreiben und seine Übertretung verzeihen.« § 6. Moses sprach: »Was wirst du dem geben, der um Mitternacht betet und nicht schläft?« Der Allmächtige sprach: »Ich werde machen, daß er in der Blindheit der Sünde nicht schläft, wie ich nicht schlafe, und er wird rein sein bis in Ewigkeit und wird in der Auferstehung aufleben.« Moses sprach: »Was wirst du dem geben, der das Frühgebet vor Aufgang der Sonne betet?« Der Allmächtige sprach: »Ich werde ihm seinen Lohn geben und ihm seine Sünde vergeben und ihm alle Güte anschreiben.« Moses sprach: »Und (dem) der das Gebet der dritten Stunde betet?« Gott sprach: »Das Tor des Lebens wird vor ihm geöffnet sein.« Moses sprach: »Und was wirst du dem geben, der das Gebet der sechsten Stunde betet?« Der Allmächtige (sprach): »Ich werde ihn bewahren vor dem Dämon des Mittags.« Moses sprach: »Und was wirst du dem geben, der das Gebet der neunten Stunde betet?« Und der Allmächtige sprach: »Ich werde ihn gelangen lassen zu den himmlischen Stufen und seine Gabe mehren in dieser und in der kommenden Welt.« Moses sprach: »Und was wirst du dem geben,

---

[3] Lies sa'ali statt sa'alē.

[4] meslēja = gedankenlose Wiederholung des meslēja vor wazagabra, in mesla oder einfach la zu verbessern.

[5] kafana, bisher nicht belegt. Da aber im Tigre und im Amharischen vorhanden, sicher auch altäthiopisch.

[6] Lies 'āḫadero statt 'aḫādero.

---

[a] Mt 6 3 Jac 1 1 4 1. [b] Mt 25 4 0. [c] Tob 1 1 7 f.; Lactanz, Instit. VI, 12; Euseb, Hist. eccl. VII, 22; IX, 8; Epiphanius, Epist., 51 9. [d] s. vorige Anm. c. [e] Phil 4 3 Apc 20 1 2 u. a. m. [f] Ps 37 2 6 112 5 Lc 6 3 5.

der das Abendgebet betet?« Und der Allmächtige sprach: »Ich werde seine Schuld vergeben und die Schuld seiner Eltern und werde ihm Teil und Erbe am himmlischen Reiche beilegen.« Und Moses sprach: »Und was wirst du dem vergelten, der das Schlummergebet betet?« Der Allmächtige sprach: »Ich werde sein Gebet erhören[7] und das Übel der Nacht von ihm abwenden. Höre, o Moses, was ich dir sage: jeden, der aus Liebe zu mir betet oder fastet[a] oder wacht, werde ich retten und ihm Ruhe geben in dieser Welt, und in der kommenden werde ich ihn erben lassen das ewige Leben und werde ihn erfreuen, wenn er mir begegnet von Angesicht zu Angesicht, und er wird frohlocken in meinem himmlischen Reiche.« § 7. Moses sprach: »Und was wirst du dem als Lohn geben, der den Menschen eine Drachme leiht?« Der Allmächtige sprach: »Für jede (einzelne) Drachme werde ich ihm hundert[b] wiedergeben. Und demjenigen, der Armen und Bedürftigen ein Almosen zu verzehren gibt, werde ich als Lohn für jede eine Drachme hundert[b] geben. Und jeder Mensch, der seinem Nächsten um seinetwillen Gutes erweist, hat es mir erwiesen, und ich werde ihn aus den himmlischen Gütern belohnen und ihn retten vor dem bösen Tag. Aber jeden, der seinem Nächsten Böses zufügt, werde ich quälen und jede Prüfung und Versuchung über ihn kommen lassen. O Moses, wenn ihr mit eurem Nächsten sein werdet[8], werde ich mit euch sein, und wenn ihr euren Nächsten schonend behandelt habt, werde ich euch schonend behandeln. Und wenn ihr ihm gezürnt habt, werde ich euch nicht schonend behandeln; und wer seinen Nachbarn Böses zufügt, über den werde ich alles Böse kommen lassen. Und wer Waisen[c] aufzieht um der Gerechtigkeit willen, dem — sprach der Allmächtige — werde ich all sein Erziehungswerk als tausendfaches Almosen anschreiben.« § 8. Moses sprach: »Und was wirst du dem geben, der seinem Nächsten Speise gibt?« Der Allmächtige sprach: »Es wird ihm Lohn und Gerechtigkeit im Himmelreich werden.« Moses sprach: »Wer hurt und stiehlt und Gewalttätigkeit verübt und in Gewalttätigkeit von den Menschen nimmt und nicht bereut?« Der Allmächtige sprach: »Wer stiehlt und Gewalttat verübt und von den Menschen in Gewalttätigkeit nimmt und nicht (wieder-) gibt und nicht erstattet[9], was er weggenommen hat, und nicht bereut, so daß ich ihm seine Übertretung vergebe, da werde ich den Zornesengeln gebieten, daß sie feurige Ketten an seinen Hals legen, und sie werden ihn den Satanen in der Hölle gleich machen[10] und ihn mit bitterer Qual ohne Erbarmen quälen, und ich werde nicht Schonung üben. Und jeder Mensch, der Gewalt übt, den werde ich gewalttätig behandeln und ihn in die Geenna werfen. O Moses, ich bin der Allmächtige und ich habe Kraft und habe Stärke und habe Gerechtigkeit; ich lasse dem, der

[7] Lies 'esame' statt 'esme'.

[8] Statt tekawen = du wirst sein ist tekawenu = ihr werdet sein zu verbessern.

[9] jawafa ist in jawafi zu verbessern.

[10] Im Text die Unform ja'ā'arewā.

[a] Zum Beispiel Ps 35 13 Joel 2 12 Apc 14 23 Mt 6 16 Didache VIII, 1.

[b] Hundertfältig: Mt 19 29. [c] Hi 31 17f. Jac 1 22.

also handelt[11], ein feuriges Halseisen an seinen Nacken und feurige Ketten an seine Kehle kommen.« § 9. Moses sprach: »Und was vergiltst du dem, der vom Lande seines Nächsten eine Spanne stiehlt und sie gewaltsam wegnimmt und raubt[a]?« Und der Allmächtige sprach: »Ich werde an ihn ein feuriges Halseisen und an seinen Nacken feurige Ketten legen, (wenn) er (sie) nicht dem Besitzer des Erbes zurückgeben wird, so daß alle Leute staunen.« Moses sprach: »Wer stiehlt[b] und tötet[b]?« Der Allmächtige sprach: »Wenn er sich seines Nächsten nicht erbarmt, werde ich mich seiner nicht erbarmen, und es wird ihm nicht bis in Ewigkeit Sündenvergebung[12] zuteil werden.« Moses sprach: »Und wer seine Eltern haßt und nicht auf sie hört[13] und ihr Herz (zum Zorn) entflammt[c]?« Der Allmächtige sprach: »Ich werde nicht auf ihn hören, wenn er mich anruft, und werde ihn in die Hölle werfen; selbst wenn Abraham, mein Geliebter, der Vater der Völker, (für ihn) mich bäte, würde ich ihn nicht retten[14]. — § 10. Und wer den Leuten eine Drachme leiht und nicht Zinsen und Wucher nimmt, dem werde ich eine Gabe seiner Gabe hinzufügen[d][15] und ihm seine Übertretung verzeihen und seinen Namen ins Buch des Lebens schreiben mit den Märtyrern und Heiligen. Wer aber Zins nimmt gegenüber seinem Nächsten[e], wird ein Genosse Kains sein, der Abel tötete, er wird bis in Ewigkeit in der Hölle bleiben.« § 11. Moses sprach: »Und was wirst du dem geben, der den Menschen Liebe zuwendet?« Der Allmächtige sprach: »Er wird geliebt und geehrt und erhaben sein und ich lasse[16] ihn in meinem ewigen Reiche wohnen[16].« Moses sprach: »Womit wirst du dem vergelten, der Haß unter die Menschen wirft[f]?« Gott sprach: »Wer so handelt, wird fern von mir sein, ich auch fern von ihm, und seine Wohnung wird in der Hölle beim Satan sein. Und wisse, o Moses, daß jeder, der einen von meinen Knechten mit Schande bedeckt, mich mit Schande bedeckt, und wer einen von meinen Knechten verachtet, mich verachtet[g]. Und du wirst, o Moses, deinem Volk und den Priestern gebieten, daß sie nicht die Menschen und (insbesondere) Witwen und Arme bedrücken[h], denn mein Zorn und meine Strafe wird auf die herabkommen, welche sie unterdrücken; denn die Armen und Waisen sind mir nahe — — —[17], und ihr Wehgeschrei kommt in mein Ohr[117] und ihr Wehgeschrei und ihre Verstörung ertrage ich[18] nicht; und wenn sie

---

[11] Das davorstehende kama = 'wie' ist wohl aus dem vorhergehenden kamaze = so entstanden.

[12] Statt sarjata ist serjata zu schreiben.

[13] jesame' statt jesme' zu schreiben.

[14] 'ajādḫano in 'ijād zu verbessern.

[15] Statt 'ewēseka ist 'ewēsek zu schreiben.

[16] āḫadero zu schreiben.

[17] Die hier stehenden Wörter »in mein Ohr« habe ich hinter »kommt« eingeschaltet.

[18] wa'ijet' ist wa'i'st', also 1., nicht 3. Person!

---

[a] Deut 19 14 27 17. [b] Ex 20 13. 15. [c] Sprüche 30 17 Eph 6 1 = Col 3 20. [d] Zinsverbot III Mos 25 36; Conc. Elib. can. 20. [e] Deut 23 20. [f] Sprüche 10 12. [g] Lc 10 16. [h] Ex 22 21. [i] Ps 69 34.

sich nicht abwenden von der Feistheit ihres Herzens und dem Mangel ihrer Schonung gegen sie, so werde ich meinen Zorn auf euch[19] kommen lassen und sie vom Kleinsten bis zum Größten vernichten.« — II § 1. Und danach sprach Gott zum Berg: »Erhebe dich!«, und der Himmel[20] ward von Moses ungefähr eine Menschenhöhe (= Menschenlänge) entfernt, und er sah die ganze Welt wie ein Zelt. Und der Allmächtige sprach zu Moses: »O Moses, frage mich, um was du willst!« § 2. Und Moses sprach: »Bist du, o Herr, nahe und nicht fern[a]? Denn ich bin (ja) zu dir gekommen.« Und als Gott diese Rede von Moses hörte, sprach er: »Ich bin erhaben über alles und ich bin unter allem, und nichts gibt es, das von mir (aus) unten oder oben wäre, und an jedem Ort, an dem du mich zu treffen wünschest, an dem (bin ich).« § 3. Und Moses sprach zu Gott: »Was ist deine Speise[b] und was ist dein Trank und was ist dein Gewand?« Gott sprach: »Meine Speise[b] sind für mich die Tränen der sündigen Menschen, wenn sie bei mir bereut haben, und auch mein Trank ist die Reue[21] derer, die Reue haben gegenüber dem, was sie tun von Sünde. O Moses, meine Speise und mein Trank ist auch der Preis der geehrten Engel und die Reue[21] der Menschenkinder.« § 4. Moses sprach: »Wie warst du und wo warst du vor der Schöpfung von Himmel und Erde?« Gott sprach: »Ich war auf dem Thron, der ein Thron der Kraft ist.« § 5. Und Moses sprach: »Und was war dein Wesen auf dem Thron und (zugleich) unter dem Thron, und wo warst du vor diesem (= vor der Existenz dieses) Throne?« Es sprach der gepriesene und erhabene Allmächtige: »Er ist nämlich Feuer[c], und Feuer lodert von ihm aus, und er besteht aus den Flügeln der vier Cherubim: einer im Bilde eines Menschenkindes, einer in der Ähnlichkeit eines Adlers und einer in der Ähnlichkeit eines Stieres und einer in der Ähnlichkeit eines Löwen[d], und es gibt keinen, der sich auf den Thron erheben dürfte, außer dem Schöpfer von Himmel und Erde. Und dieser Himmel ist der erste, an welchem die Sterne und der Mond und die Sonne sind. Dieser[22] hat ein Dach, ein Himmel ist über ihm, Meer und Wasser[22]. Und über dem zweiten Himmel ist ein Feuermeer. Und über dem dritten Himmel ist der Thron der Kraft. Und unter dem Thron Engel (mit)[23] drei Milliarden Mündern, und in jedem Mund sind drei Milliarden Zungen, und jede Zunge preist in drei Milliarden Sprachen; sie preisen und erhöhen meinen großen Namen; und unter ihnen gibt es keinen einzigen, der seinem Genossen gliche. Und zwischen den vier Engeln, die den Thron tragen, zwischen einem und dem anderen sind dreißig von den Cherubim und Seraphim und zahllose geehrte Engel, zehntausend Myriaden und Myriaden von Myriaden[d], sie preisen meinen Namen[24]

[19] Entweder ist hier statt »euch« »sie« herzustellen, oder das »sie« hinter »und« in »euch« zu ändern.

[20] samaja ist in samaj zu verbessern.

[21] Jedesmal ist nesseḥā zu schreiben.

[22] Vielleicht ist statt tafar vielmehr tafara zu lesen und der Passus zu übersetzen: »dieser hat das Dach des Himmels, über ihm ist Meer und Wasser«.

[23] ba zu ergänzen. [24] semaja statt semeja zu lesen.

[a] Jer 23 24. [b] Vgl. Sprüche 9 5 Joh 4 34. [c] Dan 7 9 Ez 1.
[d] Dan 7 10.

ohne Aufhören und verschweigen ihn nicht. O Moses, alles was du gesehen hast, habe ich geschaffen, was im Himmel und was auf der Erde ist, das, was zu den Meeren gehört[25] und auf den Bergen ist.« § 6. Und Moses sprach: »O Herr, ist dein Angesicht nach Osten zu oder im Westen oder im Norden?« Gott sprach: »Willst du es wissen, o Moses? Zünde ein Feuer an[a] und sieh, wo sein Angesicht ist!« . . .[26] an jedem Ort und an allen Grenzen.« Gott sprach: »Ebenso bin ich an jedem Ort und an jeder Grenze, und ich erfülle die Himmel und die Erde und die Meere und die Berge; ich bin erhaben über den höchsten Himmel und in der Tiefe der Tiefen und über allem, unter allem und in allem und außerhalb von allem, und es gibt keinen Ort, der leer[27] ist von mir[b], außer[28] dem Ort der Verleugnung und des Irrtums und der Gewalttat und dem Ort, an dem man denGlauben an mich verläßt und die Götzen anbetet.« § 7. Moses sprach: »Schläfst du, oder nicht?« Gott sprach: »O Moses, ich schlafe überhaupt nicht[c]. Nimm in deine Hand einen Becher und sieh zu!« Und Moses tat, wie ihm sein Herr befohlen hatte. Und Gott ließ einen Tiefschlaf auf Moses herabkommen, und der Becher fiel hin und wurde verspritzt und vergossen. Und als Moses von seinem Schlafe erwachte, während er (noch) schläfrig war, sprach der Allmächtige: »O Moses, meine Stärke und meine Kraft und meine Ehre[29] . . . . Wenn ich aber schlafen würde, würden Himmel und Erde hinfallen, wie der Becher aus deiner Hand gefallen ist.« § 8. Moses sprach: »Kann[30] ich dich mit meinen Augen[31] sehen[d]?« Der Allmächtige sprach: »O Moses, ich muß sogar dich schauen lassen, damit, wenn du zu den Kindern Israel sagen wirst[32] 'Ich habe Gott gesehen', ich bei ihnen glaubwürdig sei.« Der Allmächtige sprach[33]: »Bete, o Moses, daß du mich sehest!« Und sogleich betete Moses vor Gott und vollzog zwölf Niederwerfungen und sah zum Himmel auf, als von ihm ein wenig[34] ungefähr wie ein Nadelöhr geöffnet war durch göttliche Kraft, und er fiel auf sein Angesicht, und seine Augen verdunkelten sich, und er konnte nicht auf die Majestät seines Schöpfers und die Größe seiner Kraft sehen. Und als Moses von seinem Fall erwachte, erblickte[35] er ein Ding, welches ein anderer nicht gesehen hat. Moses sprach: »Deine Stärke, o Herr, und deine Größe kann nicht auch ein einziger sehen und erblicken deine Kraft und deine

---

[25] Es ist wohl vor 'abḥert ein ba ausgefallen und zu übersetzen: »und was in den Meeren und auf den Bergen ist«.

[26] Hier sind die Worte: »Moses sprach: Es ist« ausgefallen.

[27] 'eruq statt 'eruk zu schreiben, wie Goldschmidt gesehen hat.

[28] wa'enbala ist in za'enbala zu verbessern.

[29] Etwa zu ergänzen: »sind groß«.

[30] 'ekelna ist in 'ekelnū zu verbessern.

[31] Lies ba'a'jenteja statt ba'a'jentekū.

[32] Guidi hat gezeigt, daß esma = arab. inna ist.

[33] Lies jebē statt debē. [34] Lies ḫedāt statt ḫadāt.

[35] Das wa vor nasara leitet wohl den Nachsatz ein.

---

[a] Vgl. Deut 4 24 Hbr 12 29. [b] Ps 139. [c] Ps 121 2f
[d] Ex 33 18 Joh 14 8.

Größe und auch nicht die Natur deines Wesens[b], nur ein reines Herz wird den Glanz der Herrlichkeit deines Namens sehen[c].« § 9. Und danach[36] befahl Gott, daß er vom Berge hinunterstiege und zu den Kindern Israel ginge und ihnen berichte, wie er (etwas von dem) gepriesenen und hohen Gott gesehen und gehört habe. Und er gebot ihnen nach allem, was Gott geboten hatte: dem Preis und Ehre und Größe und Anbetung sei jetzt und fürderhin in alle Ewigkeit, Amen.

Vollendet und beendigt ist die Rede des Propheten (Moses), die Gott auf dem Berge Sinai mit ihm führte. Und es hat dieses Buch Mosis der Abuna Christodulos aus der arabischen Sprache ins Ge'es übersetzt[37].

Und geschrieben wurde es im Weltjahr 7247[38] seit der Schöpfung der Welt.

Seine Gnade und sein Erbarmen sei mit seinem Diener Mardokios in alle Ewigkeit! Amen.

(Abgeschlossen am 13. September 1957)

Paradoxie in der neutestamentlichen Christologie?

Von Felix Scheidweiler †

Die Probleme, mit denen der vielfach totgesagte theologische Liberalismus gerungen hat, haben ein zähes Leben, und die heute herrschende theologische Richtung ist m. E. von einer überzeugenden Lösung der hier sich auftürmenden Schwierigkeiten noch weit entfernt. Da ist gerade ein Buch erschienen, dessen Verfasser die einschlägige Literatur in staunenswerter Weise beherrscht und auch den Problemen keineswegs aus dem Wege geht, sie vielmehr auf eine originelle Weise zu lösen versucht. Es ist die Christologie des NTes von Oskar Cullmann (Tübingen 1957). Cullmann lehnt die späteren christologischen Spekulationen über Substanz und Natur bei Christus rundweg ab, da ihnen die neutestamentliche Grundlage fehlt. Anzuerkennen ist auch, daß er das ὑπερύψωσεν in der berühmten Stelle des Philipperbriefes (2 9) nicht um seinen steigernden Sinn zu bringen sucht. Gott hat mehr getan als Jesus erhöht, heißt es S. 184. Und auf S. 185 lesen wir: »Jesus ist nach seinem Tode nicht einfach zu der Existenzweise zurückgekehrt, die er schon in der Präexistenz besaß: er wurde κύριος, Gott übertrug ihm seinen eigenen Namen mit seiner ganzen Herrschaft.« Christus empfängt dabei die Gottgleichheit, die er vorher nicht hatte, da er bloß Ebenbild Gottes war. Denn der ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων ist der εἰκὼν θεοῦ in der Genesis gleichzusetzen

[36] Lies wadehra statt wadahra.

[37] Lies mito statt meto. [38] = 1755.

[b] Ex 33 20 Joh 1 18. [c] Ps 51 12 Mt 5 8.

(S. 180). Ob nun κύριος für Paulus Gottes eigener Name war, lasse ich zunächst dahingestellt. Wichtiger ist, daß Cullmann, weil seine eben wiedergegebene Formulierung Anstoß erregen könne, so fortfährt: »Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß Jesus erst jetzt zur Göttlichkeit erhoben wird. Nur zu Jesu Funktion kommt etwas Neues hinzu: die Gottgleichheit in der restlosen Ausübung der göttlichen Herrscherfunktion.« Ganz klar ist mir dieser Satz nicht. Ich möchte daraus schließen, daß Jesus nach Cullmann Göttlichkeit schon vorher besaß, Gottgleichheit, also wirkliche Gottheit, aber erst jetzt erhielt. Aber dem steht die Art und Weise entgegen, wie Cullmann sich über den Prolog des Johannes-Evangeliums ausläßt. Und damit kommen wir auch zu der in der Überschrift meines Aufsatzes genannten Paradoxie. Diese besteht nämlich darin, daß der Logos sowohl Gott als auch bei Gott ist, d. h. einmal identisch mit Gott und das andere Mal verschieden von ihm ist. Hier wendet sich Cullmann entschieden dagegen, daß man das θεός bei θεὸς ἦν ὁ Λόγος im Sinne von θεῖος = ‚göttlich' fasse. Er fährt dann fort: »Ebensowenig ist es angängig, die Aussage wie Origenes mit der Begründung zu verharmlosen, der Artikel vor θεός fehle, und der Verfasser zeige damit an, daß der Logos doch nicht Gott, sondern nur göttlicher Natur, eine göttliche Emanation sei. Daß es wirklich der Meinung des Evangelisten entspricht, wenn der Logos hier Gott genannt wird, geht auch aus dem Schluß des Johannes-Evangeliums hervor, wo der zum Glauben gekommene Thomas zum Auferstandenen sagt: Mein Herr und mein Gott.« So zu lesen S. 272. An dieser Stelle ist die Voreingenommenheit Cullmanns mit Händen zu greifen. Weshalb verschweigt er den Hinweis des Origenes auf Joh 17 3? »Das aber ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den einzigen wahren Gott, und Jesus Christus, deinen Gesandten.« Da wird doch deutlich, daß für den vierten Evangelisten der Logos nicht mit Gott identisch ist. Und daß man das Fehlen des Artikels vor θεός nicht einfach ignorieren kann, zeigt die bekannte Stelle bei Philon, De somniis I 229 ὁ μὲν ἀληθείᾳ θεὸς εἷς ἐστιν, οἱ δ' ἐν καταχρήσει λεγόμενοι πλείους. διὸ καὶ ὁ ἱερὸς λόγος ἐν τῷ παρόντι (Gen 31 13) τὸν μὲν ἀληθείᾳ διὰ τοῦ ἄρθρου μεμήνυκεν εἰπών· ἐγώ εἰμι ὁ θεός· τὸν δ' ἐν καταχρήσει χωρὶς ἄρθρου φάσκων· ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ οὐ ‚τοῦ θεοῦ', ἀλλ' αὐτὸ μόνον ‚θεοῦ'. Wenn es noch eines Beweises bedürfte, daß auch der vierte Evangelist diesen Unterschied zwischen θεός und ὁ θεός gemacht hat, so würde ihn der umstrittene Satz 1 18 erbringen. Ich bin mit Cullmann der Meinung, daß da gelesen werden muß: μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο. Ich halte aber seine Übersetzung: »Der Eingeborene, Gott, der im Schoße des Vaters ist« für verkehrt, weil es unnatürlich ist, ein Adjektiv, das neben einem Substantiv steht, von diesem zu trennen und zu substantivieren. Hier hätte der Evangelist ruhig ὁ μονογενὴς θεός

schreiben können, weil man daraus nicht ὁ θεός entnehmen würde, ebensowenig wie aus einem ὁ ἐν καταχρήσει θεός. Daß er trotzdem den Artikel vermieden hat, zeigt, welchen Wert er auf die Unterscheidung von ὁ θεός und θεός gelegt hat. Der Hinweis aber auf das Bekenntnis des Thomas 20 28 ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου beweist deshalb nichts, weil hier einem auch sonst im NT sich findenden Brauche gemäß — vgl. z. B. Mt 11 26 ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου — der Nominativ mit Artikel für den Vokativ steht, also ὁ θεός nichts weiter als (ὦ)θεέ ist. Es wird also wohl dabei bleiben, daß für den vierten Evangelisten der Logos ein göttliches Mittelwesen ist, das mit dem einen wahren Gott nicht identisch ist. Die von Cullmann angenommene Paradoxie besteht nicht[1].

Auf dieser Paradoxie in Verbindung mit der allzu engen Deutung des Logos als Offenbarungswort Gottes baut nun Cullmann eine Christologie auf, die wirklich originell ist, so daß es einem leid tut, sie ablehnen zu müssen. Der Logos ist Gott in seinem Handeln, seinem Offenbarungshandeln (273). Die Gottessohnschaft Jesu besteht darin, daß Gott mit ihm handelt, nicht durch ihn (289). Jesus Christus ist Gott, insofern dieser sich offenbart. Er ist die Selbstmitteilung Gottes (335). Vom Sohn zu sprechen hat überhaupt einen Sinn nur im Hinblick auf das Offenbarungshandeln Gottes, nicht auf das Sein Gottes (300). Darum bleibt alles abstrakte Spekulieren über die ‚Naturen' Christi nicht nur ein nutzloses Unterfangen, sondern wird von vornherein der Tatsache nicht gerecht, daß dem Wesen des neutestamentlichen Logos gemäß eigentlich gar nicht von ihm geredet werden kann abgesehen vom Handeln Gottes (273). Es geht primär um die Funktion, nicht um das Sein (243). Cullmann benutzt nun diese auf der Paradoxie aufgebaute Christologie in recht geschickter Weise, um mit der schwierigen Stelle I Cor 15 28 fertig zu werden, die vom Ende der Herrschaft Christi handelt oder, wie Cullmann S. 243 sagt, vom endzeitlichen Aufgehen des Sohnes im Vater, wobei man sich an die Theorie Novatians und Marcells von Ancyra erinnert fühlt. In der endzeitlichen Gottesherrschaft erübrigt sich eine Offenbarung Gottes. Da hat es infolgedessen keinen Sinn mehr zwischen dem Vater und seinem Offenbarungswort zu unterscheiden (275). Gott ist alles in allem.

Das mag manchem annehmbar erscheinen. Aber man bedenke die Konsequenzen dieser Christologie! Handelt Gott mit Christus und spricht er aus ihm auch in dem Augenblicke, da dieser seine

[1] Noch weniger überzeugt es, wenn Cullmann S. 273 schreibt: »Die gleiche Paradoxie kehrt übrigens wieder im Hinblick auf den anderen Begriff ‚Gottessohn'. Einerseits hören wir: Der Sohn und der Vater sind eins (10 30), anderseits: Der Vater ist größer als der Sohn (14 28).« Das kann man schon mit dem widerlegen, was S. 307 zu lesen ist: »Wesenseinheit besteht, weil eine restlose Willenseinheit besteht.« Denn Willenseinheit mit einem Größeren ist nichts Paradoxes.

Jünger aussendet und ihnen einschärft, nur den Juden das Evangelium zu verkünden, nicht den Leuten von Samaria, geschweige den Heiden (Mt 10 5)? Dann wäre es doch Jahve, der Gott des auserwählten Volkes, und nicht der universale Gott, zu dem wir uns bekennen. Und wie steht es mit dem Ausspruch: »ich bin nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt« (Mt 15 24)? Diese Enge des Sendungsbewußtseins verträgt sich mit keiner orthodoxen Christologie. Es ist interessant, in diesem Zusammenhang auch die Art und Weise ins Auge zu fassen, wie Lukas die Geschichte vom Hauptmann von Kapharnaum erzählt. Diejenigen, welche Jesus auffordern, dem Knecht dieses Hauptmanns zu helfen, glauben nicht, daß Jesus das ohne weiteres tun wird, sondern daß es dazu erst eines Hinweises auf die Verdienste bedarf, die dieser Heide sich um die jüdische Sache erworben hat. »Er ist es wert, daß du ihm diese Hilfe gewährst. Denn er liebt unser Volk, und die Synagoge hat er uns gebaut (7 5).« Matthäus erzählt das nicht, bringt vielmehr hier einen auf alttestamentlichen Stellen beruhenden und ganz anders gearteten Ausspruch Jesu, wonach vom Aufgang und Niedergang viele kommen und sich mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tische legen werden (8 11; auch Lc 13 28 in anderem Zusammenhang). Aber hat Jesus das wirklich gesagt? Von dem Satz ähnlicher Weite, der am Schluß des ersten Evangeliums steht: »Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes« läßt sich jedenfalls nachweisen, daß er Jesus erst nachträglich in den Mund gelegt worden ist, einmal weil in der Apostelgeschichte nur auf den Namen Jesu getauft wird, und dann, weil das Gal 2 7 ff. erwähnte Abkommen zwischen Paulus einerseits, Petrus, Jakobus und Johannes anderseits eine völlige Mißachtung dieses Herrengebotes seitens der letzteren, an die es gerade ergangen sein müßte, bedeuten würde.

Ich greife nun die zunächst beiseite gestellte Frage auf, ob bei Paulus κύριος und θεός wirklich gleichwertig sind. I Cor 8 5 f., wonach es viele θεοί und viele κύριοι gibt, die Christen aber nur einen θεός und einen κύριος kennen, sowie die Beobachtung, daß Paulus κύριος für Gott nur in Zitaten aus den Septuaginta hat, wo er aber selbständig formuliert, für Gott die Bezeichnung (ὁ) θεός anwendet und κύριος für Christus reserviert, sprechen dagegen. Wenn Phil 2 10 κύριος als ὄνομα ὑπὲρ πᾶν ὄνομα erscheint, so wird das nach I Cor 15 27 ὅταν δὲ εἴπῃ ὅτι πάντα ὑποτέτακται, δῆλον ὅτι ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα so zu deuten sein, daß eben der Name θεός außerhalb des Vergleiches bleibt[2]. Angesichts dieses Tatbestandes stellt Rm 9 5

[2] Man kann auch geltend machen, daß Paulus auch hier nicht selbst formuliert, sondern nach weitverbreiteter Auffassung einen ihm vorliegenden Christushymnus übernimmt.

ein schweres Problem dar. Als letzten Gnadenerweis Gottes an die Juden führt Paulus hier an: ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν. Nimmt man ὁ ὢν κτλ als Apposition zu Χριστός, so würde Paulus hier seinem sonstigen Gebrauch zuwider diesen als θεός bezeichnen. Läßt man bei ὁ ὢν eine Doxologie auf Gott beginnen, so müßte eigentlich εὐλογητός wie sonst stets an erster Stelle stehen. Man kann Cullmann (S. 321) auch zugeben, daß das Χριστὸς κατὰ σάρκα formal und sachlich eine Fortsetzung analog Rm 1 3 f. verlangt, die über das κατὰ σάρκα hinausgeht. Aber Christus als ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός, das ist im Munde des Paulus undenkbar. Das scheint auch Cullmann zu empfinden. Deshalb übersetzt er: »Christus, der über allem ist, Gott, hochgelobt in Ewigkeit.« Eine solche Zerstückelung des Ausdruckes in drei Glieder ist aber unnatürlich und lediglich ein Produkt der Verlegenheit. Übersetzen wir aber mit Zahn[3]: »Christus, der über alles Herr ist als ein in Ewigkeit zu preisender Gott«, so geraten wir mit I Cor 15 28 in Widerspruch, wonach Christus eben nicht in Ewigkeit θεός oder vielmehr κύριος bleibt. Also Schwierigkeiten über Schwierigkeiten, denen man vielleicht dadurch entgehen kann, daß man θεός streicht. Es ist unpaulinisch, entspricht aber der nachpaulinischen Entwicklung der Christologie, kann also zugesetzt sein.

Ein vokativisches ὁ θεός, das ursprünglich einem König Israels galt (Ps 45 7 f.), wird im Hebräerbrief 1 8 f. auf den erhöhten Christus bezogen. Den Erhöhten, das betone ich. Denn von dem auf Erden weilenden Christus wird im Hebräerbrief einiges ausgesagt, was bei manchen Anstoß erregt hat. Es ist anzuerkennen, daß Cullmanns Interpretation von Hbr 5 7 eine erfreuliche, alle theologischen Skrupel beiseite schiebende Unvoreingenommenheit zeigt. Jesus hat danach in Gethsemane unter Schreien und Weinen wirklich um die Errettung vom Tode gefleht. Er ist aber merkwürdigerweise nach Cullmanns Ansicht auch erhört worden. »Denn«, so meint dieser S. 96, »er hat die Angst überwunden.« Und infolgedessen ist Harnacks ⟨οὐκ⟩ εἰσακουσθείς weder gerechtfertigt noch notwendig. Bei einem Flehen um Errettung vom Tode kann man aber nur dann von Erhörung reden, wenn diese Errettung wirklich erfolgt. Das sollte einleuchten[4]. Daß

[3] Römerbrief (Leipzig 1910) S. 433. Ich hebe hervor, daß auch nach Zahn hier Christus nicht mit dem εἷς θεός (Rm 3 30 I Cor 8 6) und dem μόνος ἀληθινὸς θεός (Joh 17 3) geradezu identifiziert wird.

[4] Merkwürdig ist z. B. auch, daß Cullmann S. 302 aus dem ὡς ἐνομίζετο Lc 3 23 schließt, dieser habe mittels dieser Formel die fleischliche Abstammung Jesu von David im Sinne einer Aufnahme Jesu in das davidische Geschlecht Josephs durch Adoption erhärten wollen. Dieses ὡς ἐνομίζετο besagt doch: Jesus galt als wirklicher Sohn Josephs, war es aber nicht. Wäre Jesu Adoption bekannt gewesen, hätte er gar nicht als wirklicher Sohn Josephs gelten können. Auch bei Matthäus

außerdem die Verbindung καίπερ ὢν υἱὸς ἔμαθεν . . . ὑπακοήν schweren sprachlichen Bedenken unterliegt, habe ich in einem ΚΑΙΠΕΡ betitelten Aufsatz Hermes 83, 1955, 220ff. nachgewiesen. Wichtiger aber als das ist in unserem Zusammenhang meine Anmerkung S. 226, 1: «Rissi (vgl. Cullm. 92, 4) denkt hier (5 7) tatsächlich an ein hohepriesterliches Flehn, denn für ihn wird Jesus ἀρχιερεύς gleich bei der Inkarnation. Das steht aber in Widerspruch sowohl mit 2 17, wo es dann ᾖ statt γένηται heißen müßte, wie auch mit 10 20, wo Jesu σάρξ dem καταπέτασμα gleichgesetzt, also als Hindernis auf seinem Wege in das Allerheiligste, d. h. hier zu seinem hohenpriesterlichen Amt hingestellt wird. Die gleiche Auffassung findet sich 5 7-10. Die σάρξ (vgl. ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκός) bringt Christus zu seinen flehentlichen Bitten. Eben weil diese nicht erhört werden, ringt er sich zum Gehorsam durch und erringt im Leiden die τελείωσις, die ihn des hohenpriesterlichen Amtes würdig macht«. Das kommt zu den echt menschlichen Zügen im Hebräerbrief, die Cullmann gebührend betont, noch hinzu. Im Gegensatz zu ihm bekenne ich allerdings, daß die Spekulationen über Präexistenz und Mittlerschaft bei Erschaffung der Welt, die sich ebenfalls dort finden, mir zu dieser echten Menschlichkeit schlecht zu passen scheinen. Und trotz dieser Spekulationen kann von einer wirklichen Gottheit Christi auch deshalb nicht die Rede sein, weil er nach 7 25 (vgl. Rm 8 34) als Hoherpriester bei Gott für diejenigen eintritt, die sich im Vertrauen auf ihn an diesen wenden, also damit lediglich eine Funktion erfüllt, die der Katholizismus seinen Heiligen zuschreibt. Man ersieht auch daraus, wie wenig ein vokativisches ὁ θεός besagt.

Anders steht es natürlich um die anderen Kasus von ὁ θεός. Und auch sie werden auf Christus bezogen, allerdings in Schriften, die am Rande des NTs stehen, also im Titusbrief (2 13 τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) und im zweiten Petrusbriefe, dem jüngsten Bestandteil des NTs (1 1 τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ). Umstritten ist der Schluß des 1. Johannesbriefes. Hier wäre ein ὁ θεός von Jesus gesagt im Vergleich zum Befund im 4. Evangelium recht auffallend. Noch mehr! Wäre die herrschende, auch von Cullmann geteilte Deutung dieses Briefschlusses richtig, so wäre sein Text an Verworrenheit kaum zu überbieten. Wir lesen 5 20f.: οἴδαμεν δέ, ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἥκει καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν, ἵνα γινώσκομεν τὸν ἀληθινόν. Der ἀληθινός ist zweifellos Gott. Ebenso im folgenden Satz: καὶ ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ. Christus ist also der Sohn des ἀληθινός. Dann aber heißt es auf einmal οὗτός ἐστιν ὁ

---

steht in der nach Cullmann ältesten (?) Fassung: »Jakobus erzeugte den Joseph, den Mann Marias, aus der Jesus, welcher Messias genannt wurde, geboren wurde« kein Wort von einer Adoption Jesu durch Joseph.

ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος. Da bezieht man das οὗτος, wie es an sich natürlich ist, auf Christus. Aber weshalb schrieb denn der Autor, der doch Griechisch konnte, nicht: καὶ ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ καὶ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ· οὗτος καὶ αὐτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεός? Mir scheint, daß wir zunächst in καὶ ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ das Komma zu streichen haben. Dann heißt das: Wir sind in dem Wahrhaftigen durch Vermittlung seines Sohnes. Ferner lesen wir in dem vom gleichen Verfasser stammenden 2. Johannesbriefe in v. 7f.: ὅτι πολλοὶ πλάνοι ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί· οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος. Da wird man das οὗτός ἐστιν am besten mit ‚So steht es um' übersetzen. Verfährt man an unserer Stelle ebenso, so schwindet jede Schwierigkeit. Daß Gott, dessen Gebot ζωὴ αἰώνιος ist (Joh 12 50), der ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ (Joh 5 26) als ζωὴ αἰώνιος bezeichnet werden konnte, ist selbstverständlich. Auch der Schlußsatz Τέκνα, φυλάξατε ἑαυτὰ ἀπὸ τῶν εἰδώλων paßt besser, wenn vorher von Gott die Rede war. Denn zu ihm, nicht zu Christus pflegen im NT die εἴδωλα in Gegensatz gestellt zu werden.

Es bleibt also bestehen, daß alle maßgebenden Präexistenztheologen des NTs in dem Mensch gewordenen Christus ein Gott untergeordnetes himmlisches oder meinetwegen göttliches Wesen gesehen haben und daß von einer wirklichen Gottheit Christi bei ihnen keine Rede sein kann. Man mag da von Engelchristologie reden oder nicht. Auf den Namen kommt es nicht an. Nur werden wir uns, damit nicht ein polytheistisches oder mythologisches Element in den christlichen Gottesbegriff hinein kommt, dann mit der Menschheit Jesu Christi begnügen und unter Ablehnung aller Präexistenzvorstellungen auf das θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ (II Cor 5 19) zurückziehen müssen.

(Abgeschlossen am 14. Oktober 1957)

Ἀποκαραδοκία

Von Prof. D. **Georg Bertram**
(Gießen, Frankfurter Straße 48)

Ἀποκαραδοκία[1] gehört in das Begriffsfeld der Hoffnung und steht so neben ἐλπίς[2]. Mit ἐλπίς und Derivaten wird in der griechischen Sprache der Begriff der Hoffnung zumeist ausgedrückt. Dabei verbindet sich, dem Stamme Ϝελπ- entsprechend, von dem auch das lateinische voluptas abzuleiten ist, Hoffen mit Wünschen. Das Wort

[1] Theol. Wb. I, 392; W. Bauer, Wörterbuch, 1957[5], 183.
[2] Theol. Wb. II, 515—530.

bezeichnet eine innere Haltung, die trotz allen Enttäuschungen im ganzen optimistisch der Zukunft entgegensieht. Demgegenüber ist ἀποκαραδοκία (καραδοκία) ein Bildwort, das von der äußeren Haltung des Menschen ausgeht, der neugierig und ungewiß den Kopf dem Kommenden gespannt entgegenstreckt, um rechtzeitig sich auf den Ausgang einer Sache einstellen zu können. Das Substantiv kommt in der profanen vorchristlichen Gräzität nicht vor. Dagegen ist das Verbum ἀποκαραδοκεῖν und besonders das Simplex καραδοκεῖν dem hellenistischen Griechisch geläufig. Das Kompositum ist als Intensiv-Bildung mit Verstärkung des negativen Momentes zu verstehen: einen unsicheren Ausgang sehnsüchtig aber mit ängstlicher Spannung erwarten. So begegnet das Wort mit bezug auf Kriegsereignisse mehrfach bei Herodot (VII, 163; VIII, 67). VII, 168 heißt es: καραδοκέοντες . . . τὸν πόλεμον, ᾗ πεσεῖται, ἀελπτέοντες μὲν τοὺς Ἕλληνας ὑπερβαλεῖσθαι, δοκέοντες δὲ τὸν Πέρσην . . . ἄρξειν. Da ist die Hoffnung durch die nüchterne Erkenntnis der persischen Überlegenheit verdrängt; die Griechen sind fast aufgegeben, und es bleibt nur die Erwartung des scheinbar unvermeidlichen Ausgangs. Euripides, der jüngere Altersgenosse des Herodot unter den Tragikern, verwendet die Vokabel des öfteren in ähnlicher Weise, z. B. Heraclidae 279, Helena 739, Troades 93f., Medea 1116. Die letztere Stelle enthält offenbar die Vorahnung neuen Unheils: πάλαι τοι προσμένουσα τὴν τύχην καραδοκῶ τ' ἀκεῖθεν οἳ προβήσεται. Polybius, der bedeutendste Historiker des Hellenismus, bietet in seinen Historien 18, 31, 4 eine für die Terminologie des Herrscherkultes und der christlichen Adventsvorstellung beispielhafte Formulierung: ἀποκαραδοκεῖν τὴν Ἀντιόχου παρουσίαν[3]. Bei Philo Alexandrinus, Vita Mos. 12 heißt es von der Schwester des ausgesetzten Moseskindes: ἐκαραδόκει τὸ ἀποβησόμενον. Da ist sowohl die Spannung wie auch das Unbestimmte und Unsichere der Erwartung im Zusammenhang gegeben, ähnlich II, 178. Ebenso braucht Josephus das Wort von der Erwartung einer ungewissen Zukunft, namentlich bei Kriegsereignissen: Ant. XIV, 16, 12; XVII, 5, 1; 9, 5; Bell. III, 7, 26; IV, 5, 1; V, 1, 5; VI, 2, 5. In christlicher Zeit, in einem Papyrus des 6. Jh.s aus Aphrodite in Ägypten findet sich ein bezeichnender Vergleich. Die Bittsteller erwarten den Besuch eines hohen Beamten οἷον οἱ ἐξ Ἅιδου καραδοκοῦντες τὴν τότε τοῦ Χριστοῦ ἀενάου θεοῦ παρουσίαν[4]. In der griechischen Bibel des ATs scheint der ursprünglich heidnische, dann christliche und später zum Judentum übergetretene Aquila am Anfang des 2. Jh.s das Simplex, Substantivum und Verbum, eingeführt zu haben. So kommt bei ihm

[3] A. Deißmann, Licht vom Osten, 1923[4], 317f.

[4] Ebenda 319f.

καραδοκία Ps 38 8 (LXX); Prov 10 28 (beide Male für תּוֹחֶלֶת) und καραδοκεῖν Ps 129 5 (für יחל), sowie ἀποκαραδοκεῖν Ps 36 7 (für חיל hitp. warten) vor. Da die Erwartung sich an diesen Stellen mittelbar oder unmittelbar auf Gott richtet, so ist nicht von subjektiver Unsicherheit, sondern von gespannter Sehnsucht die Rede; Simplex und Kompositum werden in gleichem Sinne gebraucht. Die Frage scheint nicht unberechtigt zu sein, ob etwa sich in dem Gebrauch der seltenen Vokabel unbewußt paulinischer Einfluß bei Aquila geltend macht.

Denn jedenfalls das Substantiv ἀποκαραδοκία könnte Paulus selbst gebildet haben. Es begegnet bei ihm von dem Harren der Kreatur Rm 8 19 und von menschlicher Sehnsucht Phil 1 20. In der Exegese ist die Besonderheit des gewählten Ausdruckes oft nicht weiter beachtet worden. So wird schon bei den Kirchenvätern ἀποκαραδοκία meist einfach durch ἐλπίς erklärt oder ersetzt. Nur Theodor von Mopsuestia findet in dem Kompositum mit ἀπο- offenbar ein negatives Moment zum Ausdruck gebracht. So heißt es bei ihm zu Rm 8 19: καραδοκεῖν λέγεται τὸ ἐλπίζειν, ἀποκαραδοκεῖν δὲ τὸ ἀπελπίζειν[5]. Diese letztere Vokabel aber meint die Verneinung der Hoffnung und muß wohl mit Verzweifeln wiedergegeben werden. Das ist jedenfalls die eigentliche Bedeutung von ἀπελπίζειν[6]. Nur gelegentlich (bei Diogenes Laertius I, 59; 3. Jh. n. Chr.) bezeichnet die Vokabel die Hoffnung, daß sich etwas nicht ereignen möchte. In der Septuaginta kommt das Wort nur selten vor. Das biblische Oxymoron der »getrosten Verzweiflung« leuchtet auf Jes 29 19. Dort heißt es nach dem masoretischen Text: Die ärmsten Menschen werden über den Heiligen Israels jubeln (Duhm). Die Septuaginta aber hat folgenden Text: οἱ ἀπηλπισμένοι τῶν ἀνθρώπων ἐμπλησθήσονται εὐφροσύνης. Dabei wird der Leser den Genitiv τῶν ἀνθρώπων leicht als Genitivus auctoris verstehen: Die nach Menschenmeinung Aufgegebenen werden erfüllt werden mit Seligkeit. Εὐφροσύνη ist hier Ausdruck für das den Armen zukommende Heil, vgl. Mt 5 3. 4. 5. In derselben Weise ist Judith 9 11 Gott als der Heiland der Hoffnungslosen (ἀπηλπισμένων σωτήρ) angeredet; parallel dazu steht Beschützer der Aufgegebenen (ἀπεγνωσμένων σκεπαστής). In diesem Sinne von ‚verzweifeln', im Passiv ‚aufgegeben sein' kommt das Verbum ἀπογινώσκειν auch bei Philo vor, bei dem ἀπελπίζειν fehlt[7]. Eine schlimme

[5] K. Staab, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben, 1933, 137, 9f.; vgl. die Fortsetzung 138, 29—31: ἡ κτίσις τόγε ἐφ' ἡμῖν πολλάκις τὰ καθ' ἡμᾶς ἀπελπίσασα ταύτην ἀπεκδέχεται τῶν ἁπάντων διόρθωσιν, τὴν προσδοκίαν τῶν μελλόντων.

[6] Theol. Wb. II, 530f.

[7] Nach dem Index von J. Leisegang. Dagegen verwendet Philo in ähnlicher Weise, allerdings im Sinne von ‚Unvernunft' ἀπονοεῖσθαι und ἀπόνοια, mehrfach

Erwartung bezeichnet das Substantivum ἀπόγνωσις Vita Mos I, 192. Sonst findet sich die Vokabel vor allem antithetisch. Wenn man den Unwert aller irdischen Dinge erkannt hat, an ihnen verzweifelt oder gescheitert ist, wendet man sich zu dem wahren Retter, zu Gott (Sacr AC 71). Es ist der eigentliche Sinn des Lebens, auf den die Frommen ihr Streben richten: ἀπογνῶναι μὲν τὰ θνητά, μετακλῖναι δὲ καὶ μεταναστῆναι πρὸς τὰ ἄφθαρτα (Deus Imm. 180). Ἀπογνῶναι hat hier wie an anderen Stellen allerdings wohl mehr den rationalen Sinn von abwerten, gering achten, wenn auch mit der emphatischen Betonung, die sich bei Paulus Phil 3 8: ἡγοῦμαι σκύβαλα findet. So heißt es Plant. 64: (ὁ νοῦς) πάντα τὰ γενέσεως ἀπογινώσκων ἓν μόνον οἶδε καὶ γνωρίζει τὸ ἀγέννητον, vgl. 66 und dazu Mut. Nom. 8. Den paulinischen Antithesen II Cor 4 8. 9 verwandt erscheint Spec. Leg. III, 6[8]: καίτοι κατακλυζόμενος οὐκ ἐγκαταπίνομαι βύθιος, ἀλλὰ καὶ τοὺς τῆς ψυχῆς ὀφθαλμούς, οὓς ἀπογνώσει τινὸς χρηστῆς ἐλπίδος ᾠήθην ἤδη πεπηρῶσθαι, διοίγω καὶ φωτὶ τῷ σοφίας ἐναυγάζομαι. Spec. Leg. II, 67 stehen Verzweiflung und positive Erwartung (προσδοκία) einander gegenüber. Som. I, 119 ist von der Psyche die Rede, die sich selbst aufgibt (ἑαυτὴν ἀπογινωσκούσης), um den Logos bei sich zu erwarten (ἀναμένειν). Und aus einem ähnlichen, an Abrahams Haltung beispielhaft erläuterten Gedankengang kommt es Som. I, 60 zu dem Diktum: ὁ δὲ ἀπογνοὺς ἑαυτὸν γινώσκει τὸν ὄντα. Dagegen ist Mut. Nom. 222 die Mahnung ausgesprochen: μηδεὶς οὖν τῶν ἀφανεστέρων καὶ ταπεινοτέρων εἶναι δοκούντων ἐλπίδος ἀπογνώσει τῆς ἀμείνονος ἀποκνησάτω ἱκέτης εὐχάριστος γενέσθαι θεοῦ, ἀλλ' εἰ μηδὲν ἔτι προσδοκᾷ τῶν μειζόνων, ὑπὲρ τούτων ὧν ἔλαχεν ἤδη κατὰ τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν εὐχαριστείτω. Hier ist ἀπόγνωσις, Verzweiflung, zwar nicht eigentlich dem προσδοκᾶν, das nur in negativer Wendung auftritt, wohl aber der grundsätzlich dankbaren Haltung des Menschen, der sich als Schützling Gottes weiß, gegenübergestellt.

Aus diesen Beispielen für die negative Bedeutung der Vorsilbe ἀπο- bei den verwandten Begriffen des ἐλπίζειν und γινώσκειν dürfte sich ergeben, daß auch bei ἀποκαραδοκία der negative Charakter der Vorsilbe zur Geltung kommen muß. Das ist in Luthers Übersetzung Rm 8 19 »das ängstliche Harren der Kreatur« seit 1541 der Fall. Vorher hatte er: »das endliche« — also auf das Ende gerichtete —

---

mit θράσος usw. verbunden. Die Vokabeln kommen nur wenige Male in LXX vor; im Sinne von ‚Verzweifelte' kann noch am ersten das ἀπονενοημένους bei Σ Jdc 9 4 für כִּחֲזִים verstanden werden (LXX hat δειλούς oder θαμβουμένους). I Clem 1 1 46 7 it ἀπόνοια = Tollheit.

[8] Auch von H. Windisch, 1924, z. St. zitiert. W. weist auch auf Parallelen aus der stoischen Diatribe. Vgl. dazu W. Völker, Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien, 1938, 262ff.; besonders 269.

»Harren . . .«[9]. In seiner Römerbriefvorlesung lehrt Luther, »die Kreatur als eine harrende, seufzende, in Wehen liegende zu betrachten, d. h. als die, welche das, was ist, verabscheut und nach dem verlangt, was zukünftig und darum noch nicht ist«. Dazu bemerkt er: Paulus »redet von der Kreatur, wie wenn sie es fühlt und lebendig ist und Leid darum trägt, solange den Gottlosen gezwungenermaßen dienen zu müssen in Mißbrauch und Undankbarkeit gegen Gott, obwohl sie doch dazu geschaffen ist, daß durch sie und in ihr Gott von den Heiligen verherrlicht wird. Das ist also ihr Ziel auf das sie naturgemäß wartet«[10]. Das Verabscheuen bei Luther entspricht offenbar dem ἀπελπίζειν in Septuaginta und dem ἀπογινώσκειν bei Philo und eben auch dem negativen Inhalt von ἀποκαραδοκία bei Paulus. Aber bei den Kirchenvätern fehlt dieses negative Moment. So heißt es bei Theodoret von Cyrus († um 460) zu Rm 8 19: οὐχ ὁρᾶτε, φησίν, οὐρανόν, γῆν, θάλατταν, ἀέρα, ἥλιον, σελήνην, πᾶσαν τὴν ὁρωμένην κτίσιν, καὶ πρὸς τούτοις ἀόρατα, Ἀγγέλους, Ἀρχαγγέλους, Δυνάμεις, Ἐξουσίας, Κυριότητας; Ταῦτα πάντα τὴν ὑμετέραν προσμένει τελείωσιν (Migne P. G. 82, 136). Johannes von Damaskus († um 750) zu Rm 8 19 versteht ἀποκαραδοκία als ἡ σφόδρα προσδοκία (Migne, P. G. 95, 504). Noch stärker drückt sich (Pseudo-)Oekumenius von Trikka (10. Jh.?) aus: ἡ ἐπιτεταμένη καὶ σφόδρα προσδοκία. Zu Phil 1 20 heißt es in demselben Kommentarwerk: φησὶ τὴν σφόδρα καὶ ἐπιτεταμένην ἐλπίδα, ἥν τις καὶ αὐτὴν ἐπικινῶν τὴν κεφαλὴν, δοκεύει καὶ περισκοπεῖ (P. G. 118, 481; 1269). Deutlicher noch tritt die etymologische Erklärung der Vokabel bei Theophylakt von Achrida (11. Jh.) zu Phil 1 20 hervor, wenn er sagt: τὴν βεβαίαν ἐλπίδα καὶ ἀμετάθετόν φησι, παρὰ τὸ τὴν κάραν ὅλην δοκεῖν καὶ ἐπινεύειν πρὸς τὸ βεβαίως ἐλπιζόμενον. Φησὶ γοῦν, ὅτι Ἐλπίζω βεβαίως σωθήσεσθαι (P. G. 124, 1152)[11]. Auch bei ihm ist hier wie zu Rm 8 19 (μεγάλην προσδοκίαν ἔχει, ebd. 445) das negative Element verschwunden, und ἀποκαραδοκία einfach mit ἐλπίς gleichgesetzt und zwar wird bei ihm wie auch sonst bei den Kirchenvätern weniger das Moment der Spannung als vielmehr das der sicheren Erwartung betont[12]. So erscheint ἀποκαρα-

---

[9] Vgl. J. A. Bengel, Gnomon z. St.; O. Michel, 1955, z. St.

[10] Martin Luther, Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516. Übertragen von E. Ellwein, 1927, 300f.

[11] Auch Severian von Gabala († nach 409) versucht eine etymologische Erklärung: καραδοκία (statt ἀποκαραδοκία!) μέντοι ἡ ἐπιτεταμένη τῶν ἐλπιζομένων ἐπιτήρησις εἴρηται ἀπὸ τοῦ τὸν προσδοκῶντα τυχὸν καὶ ἐπικλίνειν τὴν κεφαλὴν καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐντείνειν ὡς παραυτίκα ἰδεῖν μέλλοντα τὸ προσδοκώμενον (Staab, siehe oben 220, 23—26).

[12] Schon Diodor von Tarsus († um 392), der Begründer der antiochenischen Schule und Lehrer des Theodor von Mopsuestia und wohl auch des Severian von

δοκία als Intensivum zu καραδοκία und beide als Synonyma von ἐλπίς. Damit erklärt sich die Lesart καραδοκία in Phil 1 20 und die Verwendung der Vokabel bei Aquila. Die Aquila-Lesarten zum AT waren ja den Kirchenvätern nicht unbekannt. So führt Theodoret zu Ps 129 5 die Ἀ-Übersetzung an, die er allerdings dem Θ zuschreibt. Zu Ps 38 8 bemerkt Theodoret: τὴν δὲ ὑπόστασιν (LXX für תּוֹחֶלֶת) Ἀκύλας καραδοκίαν εἴρηκεν[13]. Auch die mittelalterlich-abendländische Exegese hat die Vokabel nicht anders verstanden. Thomas von Aquin sagt zu Rm 8 19 geradezu: »Der Apostel sagt: ‚das Harren erwartet', um durch solche Verdopplung die Stärke der Erwartung anzudeuten«. Thomas verweist dabei auf Ps 39 2, wo es nach Vulg. heißt: exspectans exspectavi Dominum[14]. Dagegen findet sich in der reformatorischen Exegese nicht nur bei Luther sondern auch bei Calvin neben dem Moment der Erwartung wenigstens das der Unsicherheit. So schreibt Calvin zu Rm 8 19: Nullum esse elementum, nullamve mundi partem quae non veluti praesentis miseriae agnitione tacta in spem resurrectionis intenta sit . . . Creaturas omnes laborare, spe tamen sustineri . . . Exspectatio exspectat . . . significare enim voluit magna anxietate constrictas et magno desiderio suspensas creaturas exspectare diem illum, qui gloriam filiorum Dei palam exhibebit. Im übrigen tritt aber auch in der protestantischen Exegese der besondere Charakter von ἀποκαραδοκία nicht hervor. So wird im ganzen unter vorsichtiger Berücksichtigung des wahrscheinlich auch bei ἀποκαραδοκία in der Vorsilbe anzunehmenden negativen Gehalts festzustellen sein: Nach der Aussage des Paulus Rm 8 19 ist die Schöpfung, ohne daß ihr das bewußt wäre, auf die Offenbarung der Kinder Gottes angelegt. In Wirklichkeit ist es ja der Gläubige, der auf Grund der Offenbarung von der Erneuerung der Schöpfung weiß und daher ihre Vergänglichkeit, ματαιότης[15], und damit die Last erkennt, unter der sie seufzt, zugleich aber auch die eschatologische Ausrichtung, das Auf-Hoffnung, womit nun nicht mehr das unbewußte ängstliche Harren gemeint ist, sondern die von Gott gegebene Zusage des Heils, dem sie bestimmt ist und das im Anbruch offenbar ist. In ähnlicher Weise kommt Phil 1 20[16] in ἀποκαραδοκία, v.l. καραδοκία, das subjektive Moment der menschlichen Sehnsucht zum

Gabala, und ebenso Gennadius von Konstantinopel († 471) haben ἀποκαραδοκία durch die Synonyme ἐλπίς und προσδοκία erklärt (Staab, siehe oben 93, 27; 379, 23f.).

[13] Origenis Hexapla, ed. F. Field zu Ps 38 8.

[14] H. Fahsel, Des Heiligen Thomas von Aquin Kommentar zum Römerbrief . . . übersetzt und herausgegeben, 1927, 264f.

[15] G. Bertram, Hebräischer und griechischer Qohelet, Zeitschr. f. d. alttest. Wiss., N. F. 23, 1952, 26—49; O. Bauernfeind: »Rm 8 20 ist gültiger Kommentar zu Qoh.« (Theol. Wb. IV, 529, 11).

[16] E. Lohmeyer, 1930, z. St. 53f.

Ausdruck, das für sich allein in Ungewißheit, ja in Zweifel und Verzweiflung stecken bleiben würde, wenn nicht Gott die Hoffnung, ἐλπίς, schenkte, auf die sich der Christ als auf Gottes Zusage im Glauben verlassen kann. Neben dem unsicher gespannten Blick des Menschen in die Zukunft steht die gewisse Zuversicht der gottgegebenen Hoffnung, die alle Spannung, alle Angst aufhebt und alle Ungewißheit, alle Zweifel und alle Verzweiflung ausschließt. Die verständliche Spannung des Paulus über die Ungewißheit seines irdischen Geschickes geht über in seine gewisse Hoffnung darauf, daß Gott ihn auf keinen Fall zuschanden werden läßt, daß vielmehr Christus an seinem Leibe, ob Paulus lebt oder stirbt, sich verherrlichen wird.

Eine Fehlübersetzung zu I Clem 19 2

Von Dr. **Ulrich Wickert**
(Tübingen, Eugenstraße 5)

Πολλῶν οὖν καὶ μεγάλων καὶ ἐνδόξων μετειληφότες πράξεων ἐπαναδράμωμεν ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς παραδεδομένον ἡμῖν τῆς εἰρήνης σκοπὸν καὶ ἀτενίσωμεν εἰς τὸν πατέρα καὶ κτιστὴν[1] τοῦ σύμπαντος κόσμου κτλ. Knopf[2] übersetzt: »... so wollen wir nach dem von Anbeginn her uns gesteckten Friedensziele laufen«. Harnack[3]: »... so lasset uns zu dem uns von Anfang an überlieferten Ziele des Friedens hineilen«. Joseph A. Fischer[4]: »... wollen wir nach dem uns seit Anbeginn gesteckten Friedensziele laufen«. Auch Walter Bauer[5] übersetzt: »Hinlaufen auf das Ziel los«.

Es scheint sich, nach dem übereinstimmenden Urteil der Gelehrten, um eines der in I Clemens öfter[6] begegnenden, in der Sphäre des Sports beheimateten Bilder zu handeln[7], und σκοπός wäre als

---

[1] Darüber, daß so und nicht κτίστην zu betonen ist, belehrt Kühner-Blaß, 1890³, I, 1, § 107, 4e β (S. 391f.).

[2] Im Ergänzungsband zu Lietzmanns Hdb. (Die Apostolischen Väter), 1920, S. 74.

[3] Einführung in die Alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der römischen Kirche an die korinthische aus der Zeit Domitians (I. Clemensbrief), Leipzig 1929, S. 24.

[4] Die Apostolischen Väter, in: Schriften des Urchristentums, Erster Teil, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1956, S. 49.

[5] Wb⁵. s. v. ἐπανατρέχω.

[6] Vgl. dazu Fischer l. c. S. 27, Anm. 18.

[7] Fischer l. c. S. 49, Anm. 111 bemerkt ausdrücklich: »Beachte hier wieder den agonistischen Topos«.

Ziel auf der Rennbahn aufzufassen. So ist ja c. 7 1 vom ἀγών und σκάμμα die Rede. c. 5 1 werden τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὰ γενναῖα ὑποδείγματα (= die Apostel) als ἀθληταί bezeichnet, vgl. ἤθλησαν v. 2[8]. c. 6 2 verweist auf das Beispiel der heiligen Märtyrerinnen: ἐπὶ τὸν τῆς πίστεως βέβαιον δρόμον κατήντησαν[9]: ein von der Rennbahn genommenes Bild. Das gleiche καταντᾶν begegnet c. 63 1, wo es in deutlicher Parallele zu c. 19 2 heißt[10]: »Es geziemt sich also, daß wir den vielen herrlichen Beispielen uns zuwenden, unseren Nacken beugen und gehorsam sind[11], damit wir von dem nichtigen Streite ablassen und zu dem uns in Wahrheit vorgesetzten Ziele ohne irgend einen Tadel gelangen« (ὅπως . . . ἐπὶ τὸν προκείμενον ἡμῖν ἐν ἀληθείᾳ σκοπὸν . . . καταντήσωμεν).

Schon im NT begegnet σκοπός in ähnlichem Zusammenhang Phil 3 14: κατὰ σκοπὸν διώκω εἰς τὸ βραβεῖον[12] τῆς ἄνω κλήσεως κτλ. Auch hier versteht man gewöhnlich: »Ich eile, renne nach dem Ziele[13]«.

Einen anderen Sinn hat das Wort Hi 16 12:

εἰρηνεύοντα διεσκέδασέν με,
λαβών με τῆς κόμης διέτιλεν,
κατέστησέν με ὥσπερ σκοπόν.

Hier ist σκοπός die Zielscheibe (מַטָּרָה), die Gott für die Lanzen der Widersacher aufgestellt hat (Hi 16 13 LXX). Die gleiche Bedeutung findet sich Thr 3 12 (ἐνέτεινεν τόξον αὐτοῦ καὶ ἐστήλωσέν με ὡς σκοπὸν εἰς βέλος) und Wsh 5 12 (βέλους βληθέντος ἐπὶ σκοπόν)[14].

Der Sprachgebrauch von LXX deckt sich mit dem des klassischen Griechisch, wo σκοπός niemals die Bedeutung des Zieles auf der Rennbahn hat. Im Stadion heißen die Zielschranken nicht σκοπός, sondern τέρμα[15]. Hom. Il. Ψ 757 heißt es im Zusammenhang mit den Leichenspielen für Patroklos: σήμηνε δὲ τέρματ' Ἀχιλλεύς — danach von den übrigen Helden: τοῖσι δ'ἀπὸ νύσσης τέτατο δρόμος. Hier entsprechen also den Schranken am Startplatz (νύσση) die τέρματα am Ende der Bahn. Dagegen ist σκοπός das in der Ferne auf-

[8] Wenn es v. 4 von Petrus heißt: ὑπήνεγκεν πόνους, so schwebt eher das Bild eines Heroen vor, vgl. Harnack z. St. (l. c. S. 107).

[9] Eine nicht einfache Stelle. Lightfoot z. St. versteht unter βέβαιος δρόμος die letzte Strecke der Rennbahn unmittelbar vor dem Ziel, wo der Sieg dem Läufer bereits sicher ist.

[10] Übersetzung von Knopf.

[11] Harnack gibt hier der Lesart von S den Vorzug, l. c. S. 48, 121.

[12] βραβεῖον auch I Clem 5 5.

[13] Dibelius Hdb. 1937[3]: ». . . und laufe so dem Ziele zu . . .«.

[14] Vgl. auch Wsh. 5 21. (LXX-Zitate nach der Ausgabe von Rahlfs).

[15] Vgl. Pauly-Wissowas Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, 2. Reihe, 3. Bd., Sp. 1970 s. v. Stadion (ἄφεσις = Ablauf, τέρμα = Zielschranken). Zu τέρμα vgl. I Clem 5 7 (τέρμα τῆς δύσεως).

gestellte Ziel, wonach der Bogenschütze späht (σκοπεῖν) und zielt. Hom. Od. χ 2ff. greift Odysseus, um Rache an den Freiern zu üben, nach Bogen und Köcher:

νῦν αὖτε σκοπὸν ἄλλον, ὃν οὔ πώ τις βάλεν ἀνήρ,
εἴσομαι, αἴ κε τύχωμι κτλ.

Zum σκοπός gehört das βάλλειν: das Werfen und Treffen, nicht aber das τρέχειν.

Dieselbe, eigentliche Bedeutung kann das Wort im Vergleich haben. Plat. Theät. 194a heißt es von der ψευδὴς δόξα: οἷον τοξότην φαῦλον ἱέντα παραλλάξαι (sc. αὐτὴν) τοῦ σκοποῦ καὶ ἁμαρτεῖν, wodurch das ψεῦδος zustandekommt. — Übertragene Bedeutung hat das Wort Plat. Nomoi 961e: τίνα θέμενοι στρατηγοὶ σκοπὸν καὶ ἰατρικὴ ὑπηρεσία πᾶσα στοχάζοιτ' ἂν τῆς σωτηρίας ὀρθῶς; σκοπός ist hier als Ziel das »Woraufhin« des menschlichen Handelns[16]; daß aber auch bei diesem Gebrauch der ursprüngliche Sinn noch durchscheint, zeigt das Verbum στοχάζεσθαι = zielen. Genau so verhält es sich Plat. Resp. 519c, wo es von den ἀπαίδευτοι καὶ ἀληθείας ἄπειροι heißt: σκοπὸν ἐν τῷ βίῳ οὐκ ἔχουσιν ἕνα, οὗ στοχαζομένους δεῖ ἅπαντα πράττειν κτλ. Hier handelt es sich speziell um den σκοπός des philosophischen Bios, »πρὸς ὃν βλέποντα δεῖ ζῆν« (Plat. Gorg. 507d). Diesen Sprachgebrauch haben die Stoiker übernommen[17]. Wenn Stobäus referiert, wie nach stoischer Überzeugung der Weise beschaffen ist, so charakterisiert er ihn als einen solchen, der den σκοπός nicht verfehlt[18]. Philo[19] spricht von der ἐπίδοσις μετὰ δεξιότητος und nennt sie ἐφιεμένην τῆς ἄκρας εὐδαιμονίας καὶ τοῦ τέλους, ἐφ' ὃ σπεύδειν ἀναγκαῖον καὶ τὰς πράξεις ἁπάσας ἀναφέρειν στοχαζομένους ὥσπερ ἐν ταῖς τοξείαις σκοποῦ τοῦ περὶ τὸν βίον. An dieser Stelle, wo τέλος und σκοπός synonym erscheinen, zeigt der Vergleich mit dem Bogenschießen, daß der ursprüngliche Sinn von σκοπός noch lebendig ist, ebenso bei der Unterscheidung von τέλος und σκοπός, die Antipater im Kampf gegen Karneades vornimmt mit der Erklärung, »auch der Bogenschütze habe als Zielobjekt (σκοπός) die Scheibe, Ziel und Vollendung seiner Tätigkeit (τέλος) sei aber die Treffsicherheit«[20].

Die Untersuchung des Sprachgebrauchs ergibt für σκοπός, daß es teils in eigentlicher Bedeutung das Ziel des Schützen, teils in übertragenem Sinn das Ziel des Handelns, besonders dann das Lebensziel bezeichnet. Eine Beziehung auf das Stadion liegt völlig fern, und so

[16] Stephanus Thesaurus s. v.: σκοπός = propositum et finis ad quem tendimus.

[17] Zu Aristoteles, für den ich auf Belegstellen hier verzichte, vgl. den Index von Bonitz s. v. σκοπός.

[18] SVF III, 147, 17. [19] Vita Mos. II 151 Cohn.

[20] Vgl. Max Pohlenz (Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen, I, 1948, S. 188f.), den ich zitiere.

muß es überraschen, wenn das NT und der erste Clemensbrief darin eine Ausnahme machen. Nun läßt sich aber zum wenigsten für I Clem 19 2 nachweisen, daß wir es auch hier nicht mit einem vom Stadion genommenen Bilde zu tun haben.

Zunächst heißt ὁ παραδεδομένος ἡμῖν σκοπός nicht das »uns gesteckte« (Knopf, Fischer), sondern, wie Harnack besser gesehen hat, das »uns überlieferte, überkommene, in der Lehre uns vor Augen gestellte« Ziel. Die hier gemeinte παράδοσις — das sind jene λόγια τοῦ θεοῦ, die von den früheren Geschlechtern mit Furcht und Aufrichtigkeit angenommen worden sind (I Clem 19 1). Es handelt sich also konkret um Gottes Gebote im AT, in dem sich für Clemens die »Heilige Schrift« repräsentiert[21]. Wenn er c. 7 2 die Korinther auffordert: ἔλθωμεν ἐπὶ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα, so denkt er als Christ zwar zunächst an das Opfer Christi (v. 4), und auch die Worte Jesu sind selbstverständliche Autorität (vgl. c. 2 1 13 1 ff.) — aber im großen und ganzen beruft Clemens sich auf das (christlich gedeutete) AT[22]. — Dieser παράδοσις entstammt offenbar[22a] der hier gemeinte σκοπός, und schon das macht es unwahrscheinlich, daß dem Verfasser ein Vergleich aus dem Stadion vorschwebt. Die nähere inhaltliche Bestimmung als τῆς εἰρήνης σκοπός zeigt denn auch, daß wir es mit dem (aus der Philosophie stammenden) »Lebensziel« zu tun haben.

Es wäre eine Aufgabe eigenen Rechtes, nunmehr darzulegen, mit welcher Eindringlichkeit und in welchem Sinne der Verfasser den Korinthern das Ziel des Friedens, im Gegensatz zu der von ihnen angerichteten »στάσις«, vor Augen stellt[23]. Für uns ergibt sich abschließend die Frage, ob die hier vorgetragene Auslegung nicht doch eine schwache Stelle hat — ob nicht gar die Rede vom Lebensziel mit der Vorstellung vom Wettlauf eine merkwürdige Verbindung eingegangen ist? Der Text lautet doch: ἐπαναδράμωμεν ἐπὶ τὸν . . . σκοπόν — und das geben die Übersetzer übereinstimmend mit den Worten wieder: »Lasset uns hineilen nach dem Ziel« oder ähnlich.

Aber ἐπανατρέχειν heißt ja gar nicht »laufen nach«, sondern »zurückkehren«[24]! ἐπανατρέχειν πρὸς τὴν ἀκρόασιν[25] bedeutet: dem

[21] Vgl. Harnack l. c. S. 66ff.

[22] Daraus darf man noch nicht auf seine jüdische Abstammung schließen, vielmehr spricht viel dafür, daß Clemens Römer gewesen ist. Vgl. Harnack l. c. S. 51. Neuerdings tritt Pohlenz wieder für jüdische Abstammung ein, l. c. S. 406.

[22a] D. h. für das Bewußtsein des Clemens.

[23] Vgl. dazu Harald Fuchs, Augustin und der antike Friedensgedanke = Neue Philologische Untersuchungen hrsg. von Werner Jaeger, 3. Heft, Berlin 1926, S. 98ff.

[24] Liddell-Scott s. v.: To return, to recur.

[25] Lukian de mercede conductis 36 fin.

Vortrag seine Aufmerksamkeit wieder zuwenden. Bei Josephus[26] wird von dem vornehmen Parther Mithridates berichtet, der mit knapper Not einer schändlichen Gefangenschaft bei dem Juden Anilaios und der Gefahr des Todes entronnen ist. Den nach Hause Zurückkehrenden fordert sein Weib, die Tochter des Partherkönigs, zur Rache auf: ἐπανάδραμε τὴν ἀρετήν, »kehre zur ἀρετή zurück«, »ermanne dich«. Nach stoischer Lehre besteht das »τέλος« für die vernünftige Natur des Menschen im »κατ' ἀρετὴν ζῆν«[27]. Wir haben hier also eine Parallele zu I Clem 19 2.

»Laßt uns wieder zurückkehren zu dem von Anfang an uns vor Augen gestellten Ziel — zu dem Frieden, der uns in Christus eint«[28]: das ruft Clemens den Korinthern zu, und wir haben das ἐπανατρέχειν im Sinne der μετάνοια zu verstehen, von der es c. 7 5 heißt, daß Gott sie allezeit denen gewährt hat, die sich wieder zu ihm wenden wollten. Damit bestätigt sich auch von dieser Seite, daß c. 63 1 eine Parallele zu c. 19 2 bildet: denn das dort geforderte ὑποθεῖναι τὸν τράχηλον und τὸν τῆς ὑπακοῆς τόπον ἀναπληρῶσαι ist ja im Sinne der μετάνοια gemeint. Verleiht also Clemens c. 63 1 seinem sehnsüchtigen Wunsche Ausdruck, ὅπως . . . ἐπὶ τὸν προκείμενον ἡμῖν ἐν ἀληθείᾳ σκοπὸν δίχα παντὸς μώμου καταντήσωμεν, so ist auch dies kein »agonistisches Bild«[29]. Gemeint ist, was Clemens im Sinne seines Themas »μάθετε ὑποτάσσεσθαι« (c. 57 2) auch mit den Worten des Psalmisten sagen kann:

ἔκκλινον ἀπὸ κακοῦ καὶ ποίησον ἀγαθόν,
ζήτησον εἰρήνην καὶ δίωξον αὐτήν[30].

Dürfte damit das Verständnis der Stelle I Clem 19 2 gesichert sein, so ist es dagegen fraglich, ob man daraus für das NT ohne weiteres Folgerungen ziehen darf. Herr Dr. Hans-Dietrich Altendorf (Tübingen) hatte die Freundlichkeit, mich auf einige Väterstellen (z. B. Athanasius, Oratio contra gentes 5 = Migne PG 25, 12 BC; Cyrill Alex. Ep. ad Maximianum = Schwartz, ACO I 1, 3 S. 73, 5f.) aufmerksam zu machen, an welchen σκοπός eindeutig im Sinne des Zieles auf der Rennbahn verwendet wird. Man wird im einzelnen zu fragen haben, inwieweit den Kirchenschriftstellern die Stelle Phil 3 14 vorgeschwebt hat, wo man jedenfalls an einen Vergleich mit dem Stadion wird denken müssen. Es zeigt sich hier, daß σκοπός in der späteren Gräzität offensichtlich doch eine weitere Bedeutung erlangen konnte, obschon die Grundbedeutung nirgends ganz zu verblassen scheint. — Eine eigentümliche Verbindung der Vorstellung von der Rennbahn mit der des (ursprünglich zum Schützen gehörigen) σκοπός scheint Hbr 12 1f. vorzuliegen: δι' ὑπομονῆς τρέχωμεν τὸν προκείμενον ἡμῖν ἀγῶνα, ἀφορῶντες εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγόν. Aber bei näherem Zusehen zeigt sich hier, daß im ersten Kolon auf den Wettlauf als solchen

[26] Ant. 18, 9, 6.

[27] SVF I, 45, 21f.

[28] Vgl. I Clem 46 6f., sowie die sachlich nicht ganz abwegige LA »τῆς εἰρήνης αὐτοῦ« c. 19 2 (LC¹C²).

[29] So Fischer l. c. S. 105, Anm. 396.

[30] Ps 33 15 LXX = I Clem 22 4f.

gar nicht reflektiert ist: das Bild ist verblaßt. Im zweiten Kolon kann Christus unmöglich als Ziel des Wettlaufs gedacht sein, er ist gleichsam Orientierungspunkt. Es heißt in übertragenem Sinne: Wir wollen uns bewähren — und dabei auf ihn blicken, den Urheber und Vollender unseres Glaubens (vgl. O. Michel z. St., von dessen Auffassung die hier vorgetragene Interpretation in gewissem Betracht, wenn auch nicht durchaus abweicht). — σκοπὸν τιθέναι τοῖς νέοις (II Clem 19 1) heißt: den jungen Leuten ein Lebensziel vor Augen stellen.

(Abgeschlossen am 12. April 1957)

Die Titel διδάσκαλος und ἐπιστάτης für Jesus bei Lukas

Von Superintendent **Otto Glombitza**

(Friedrichroda/Thüringen, Marktstraße 20)

In der exegetischen Arbeit an den synoptischen Evangelien ist lange Zeit hindurch die Individualität der einzelnen Evangelisten hinter den Fragen nach den gemeinsamen Quellen, der Abhängigkeit voneinander in ihrer Benutzung, der Auswertung zur Herstellung einer Biographie Jesu und einer Geschichte der Anfänge der Christenheit fast ganz im Dunkel geblieben, wenn man von der Forschungsarbeit am Markus-Evangelium absieht, das für diese synoptische Forschung grundlegend war. Erst durch die exegetische Leistung Schlatters für das Matthäus-Evangelium und die dadurch gewichtig gewordene Frage nach der rabbinischen Theologie ist das anders geworden, und Hans Conzelmanns Arbeit zum Lukas-Evangelium liegt unter Benutzung der früheren Forschungen ganz auf dieser Linie.

Die Frage nach der Benutzung der Titel Jesu im Lukas-Evangelium tritt bei Conzelmann zurück. Ich möchte an zwei Titeln Jesu zeigen, daß der Evangelist Lukas sie im Unterschied zu den anderen Evangelien in einer charakteristisch veränderten Weise benutzt, und davon ausgehend einen Blick in die treibenden Vorstellungen des Evangelisten Lukas zu werfen versuchen.

Der Titel διδάσκαλος wird im Lukas-Evangelium in einer bezeichnenden Weise verwendet: Er tritt nur in synoptischen Parallelen auf, fehlt ganz im Sondergut und in der eigenen Gestaltung der Überlieferung; und zwar wird dieser Titel für Jesus nur im Munde von Fremden, nicht zur Jüngergemeinde Gehörenden, verwendet. Lc 22 11 ist keine Ausnahme; Jesus läßt sich einem Fremden gegenüber anläßlich der Zurüstung zum Abendmahl so bezeichnen. Die Jünger reden nach Lukas ihren Herrn niemals so an, während Markus diesen Titel unbedenklich verwendet:

Mc 4 38: διδάσκαλε, Mt 8 25: κύριε, Lc 8 24: ἐπιστάτα;
Mc 9 38: διδάσκαλε, 9 49: ἐπιστάτα;
Mc 10 35: διδάσκαλε, Matthäus bietet den Text ohne Anrede Jesu durch die Mutter der Zebedaiden, während Lukas wesentliche Teile der Perikope an anderer Stelle einordnet.
Mc 13 1: διδάσκαλε, Matthäus und Lukas haben keine Anrede.

In der Apostelgeschichte wird das Wort nicht verwendet, es taucht lediglich neben προφῆται als Titel eines Gemeindeamtes in Antiochien auf.

Eine Abhängigkeit von Matthäus kann nicht angenommen werden wegen Mt 23 8: Ihr sollt euch nicht ῥαββί nennen lassen, denn einer ist euer διδάσκαλος, ihr alle aber seid Brüder. Matthäus nimmt also diesen Titel als den Jesus allein gebührenden in Anspruch und wehrt jede andere Verwendung ab, während Lukas beide Worte weder im Munde Jesu von sich selbst noch als Anrede Jesu durch seine Jünger verwendet.

Johannes hat diesen Titel 13 13-14 in Verbindung mit κύριος als Selbstbezeichnung Jesu und in 11 28 als seinen Titel im Hause des Lazarus.

Lukas hat also eine singuläre Benutzung und Behandlung dieses Titels: Jesus Christus ist nur in den Augen der Fremden und für die Fremden Lehrer, Rabbi, für die Seinen ist er das nicht. Das alles ist verwunderlich, da Lukas das Verbum διδάσκειν nicht einmal selten gebraucht.

Der Titel ἐπιστάτης wird nur von Lukas verwendet, im gesamten übrigen neutestamentlichen Schrifttum findet er sich nicht. Lukas hat ihn im Sondergut — 5 5, 17 13 — und in der Eigenformung der Überlieferung, wo Markus und Matthäus entweder keinen Titel — so 8 45: Petrus spricht ἐπιστάτα — oder einen anderen Titel verwenden:

Lc 8 24: ἐπιστάτα, Mt 8 25: κύριε, Mc 4 38: διδάσκαλε;
Lc 9 33: ἐπιστάτα, Mt 17 4: κύριε, Mc 9 5: ῥαββεί;
Lc 9 49: ἐπιστάτα, Mc 9 38: διδάσκαλε;
In diesen Texten sind immer die Jünger die Anredenden; dazu kommt Lc 17 13 — die Anrede durch die Aussätzigen —, wieder im Sondergut des Lukas.

Oepke bemerkt im Theol. Wörterbuch, II, 619f. zum Alleingebrauch dieses Titels bei Lukas: Die Transkription ῥαββί, bei den anderen Evangelisten häufig, wird von dem Hellenisten Lukas vermieden. Die Übersetzungen διδάσκαλε und κύριε verwende er zwar, aber anscheinend mit dem Empfinden nicht völliger Äquivalenz. Er untersucht dann weiter den Gebrauch der Profangräzität und stellt fest: ἐπιστάτης heißt ein Aufseher über Herden, ein Elephantentreiber, ein ägyptischer Fronvogt, ein Inspektor öffentlicher Arbeiten, ein Vorstandsmitglied eines Athletenvereins, der Vorsteher eines

Tempels, ein Musiklehrer oder Leiter musikalischer Wettkämpfe, der Präsident des athenischen Prytanenkollegiums, ein hoher Offizier, eine Magistratsperson oder der Gouverneur einer Stadt, selbst ein Schutzgott. Diese Reihe schließt Oepke mit der Bemerkung ab, Häupter von Philosophenschulen haben den Titel kaum geführt; ob er als Anrede gebräuchlich war, entziehe sich unserer Kenntnis. Schließlich schlägt Oepke vor, ἐπιστάτης τῶν παίδων als dem lukanischen Gebrauch am nächsten stehend anzunehmen. Dem dürfte aber gerade die Anrede durch die Aussätzigen widersprechen neben der Tatsache, daß diese Anrede sonst nur im Munde der Jünger vorkommt, bei denen er διδάσκαλε offensichtlich vermeidet. Das dürfte deutlich machen, daß es sich nicht um eine Lehrfunktion und das Lehrer-Schüler-Verhältnis handeln kann. Mir scheint, daß Lukas diesen Titel benutzte, weil er für ihn Träger eines Amtes, Mann mit ἐξουσία bedeutete; und er benutzt ihn gerade dann, wenn er Jesus als den darstellt, der zur Offenbarung seiner ἐξουσία herausgefordert ist. Das mag ein Überblick über die einzelnen Stellen deutlicher machen:

Lc 5 5: Petri Fischzug, Sondergut; ἐπιστάτα, wir haben die ganze Nacht gearbeitet und nichts gefangen, aber auf dein Wort will ich das Netz auswerfen. Der Gebrauch dieses Titels zeigt, daß der Gehorsam gegen den Auftrag Jesu nicht aus der Resignation des Fachmannes gegen die Unvernunft des Laien, sondern aus der bewußten Unterwerfung unter den Mann mit ἐξουσία stammt;

8 24: Stillung des Sturmes, Parallelen bei Markus und Matthäus; die doppelte Anrede ἐπιστάτα, ἐπιστάτα und die einfache Feststellung: »Wir verderben« gegen die Gestaltung bei Markus und Matthäus zeigen deutlich, daß Lukas seine Vorstellung von dem Manne mit ἐξούσία betont in den Vordergrund rückt, dieser Mann ist nun zur Tat aufgerufen;

8 45: Das blutflüssige Weib, Parallelen bei Markus und Matthäus; Petrus stellt fest: ἐπιστάτα, das Volk umdrängt dich. Mit der Benutzung dieses Titels wird Jesus aufgefordert, die Leugner zu entlarven. Petrus will also nicht etwa die drängenden Massen entschuldigen, sondern Jesus dazu bringen, seine ἐξουσία zur Aufdeckung derer anzuwenden, die seine Macht zauberhaft benutzen und das noch leugnen wollten. Luthers weitere Worte: »Und du sprichst, wer hat mich angerührt« sind im Griechischen unbezeugt, sie dürften aus Vulgata und ihrem Unverständnis gegen den Inhalt des griechischen Titels stammen;

9 33: Verklärung, Parallelen bei Markus und Matthäus; Petrus hat die Herrlichkeit Jesu neben Mose und Elia erkannt und will die ἐξουσία irdisch gegenständlich verfügbar machen. Diese Anrede wird gerade in diesem Sinne erst voll verständlich;

9 49: Der fremde Exorzist, Parallele bei Markus; Markus hat διδάσκαλε; wir sahen einen, der in deinem Namen Dämonen austrieb, der also die ἐξουσία in deinem Namen nutzte;

17 13: Heilung der zehn Aussätzigen, Sondergut; die Aussätzigen schreien: Jesu, ἐπιστάτα, erbarme dich unser. Der in wenigen Handschriften bezeugte Text: ἔκραξαν φωνῇ μεγάλῃ zeigt, daß es sich um Anfänge eines liturgischen Gebrauches des Namens Jesu handelt, und daß eben gerade darum dieses Verbum für die Variante benutzt wurde. Die Benutzung des Titels durch die Aussätzigen zeigt, daß Lukas daran denkt, daß Jesus der ist, der seine ἐξουσία den Ausgestoßenen zuwendet. Wird das bedacht, dann sind die Haltung des geheilten Samariters und ihre Beurteilung durch Jesus (17 16-18) erst in das richtige Licht gerückt.

Aus diesem Überblick ergibt sich, daß Lukas diesen Titel verwendet, wenn er Jesus als den darstellt, der zur Offenbarung seiner ἐξουσία herausgefordert wird. Das kann zwar ein mißverständliches Benutzen des Titels sein, aber der Fortgang des Textes bringt immer alsbald die Zurechtweisung: 9 33 heißt es ausdrücklich, daß Petrus nicht verstand, was er redete, und Johannes wird 9 49 belehrt: Wer nicht wider uns ist, der ist für uns.

Mir scheint, daß Lukas in der Verwendung der Titel, also in der Art, wie er διδάσκαλος für Jesus ausscheidet, und wie er ἐπιστάτης betont benutzt, ganz bewußt handelt und darin seine theologische Konzeption sichtbar werden läßt. Für ihn geht es darum, zu zeigen, daß die Kirche in dieser Welt keine Philosophenschule und Jesus nicht Haupt einer solchen ist; sie steht, wie ihr Herr, in einer besonderen Weise in dieser Welt. Weil das Wort ἐπιστάτης von den Häuptern der Philosophenschulen nicht als Titel geführt wird, ist es dem Lukas so willkommen.

(Abgeschlossen am 10. Januar 1958)

Zum paulinischen Taufverständnis

Von Pastor em. **Erich Klaar**
([21a] Rheine r. d. Ems, Wibbeltstr. 15)

Bis in wissenschaftliche Arbeit hinein ist die unbewußte Weiterwirkung grammatischer Ungenauigkeiten der Luther-Übersetzung zu beobachten, derer zu Rm 6 1 ff. wohl am weitaus verhängnisvollsten. Wie Tradition geworden ist es, die Aoriste als Perfekta erscheinen und die Final- wie Konsekutivsätze klingen zu lassen. All die Ungenauigkeit läßt in Weiterwirkung auch dem Kontext nicht gebührend Rechnung tragen: auf die gefährlichste Frage v. 1, für Paulus bitter kompromittierend 3 8, ist bis v. 12 ohne Abschweifung nur der Ab-

wehr wille gegen die Anfechtung angesprochen. Demgemäß sind auch die grammatischen Passiva sinngemäß nur als kausative[1] zu übersetzen.

2. »Ja nicht! Wir, die wir den Tod auf uns nahmen der Sünde gegenüber (v. 10!) — wie werden wir dann noch weiter in ihr leben! 3. Oder wißt ihr nicht, daß wir alle, die wir uns taufen ließen auf Christus Jesus, in seinen Tod (der v. 10 der Sünde galt!) uns untertauchen ließen?! 4. Mitbegraben also ließen wir uns mit ihm durch die (freiwillige) Tauf-Untertauchung in den Tod (v. 2. 10. 11) hinein

in der Absicht:

ganz wie Christus auferweckt wurde aus den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch selbst in (von dem resurrectus gewährter, also keineswegs etwa nur ethischer!) Neugestaltung das Leben zu führen (v. 11 b). 5. Denn (diese Absicht trägt ihre hohe Verheißung erst, wenn sie zur Tat reift, perfektum präsens) erst wenn wir tatsächlich in der Verwachsenheit stehen mit der Vollzugsgestaltung seines Todes, so werden wir es auch mit der gegensätzlichen (ἀλλὰ) des Auferstehens dürfen, 6. sofern wir stetig die Erkenntnis

dieser Absicht

bewahren, in der unser alter Mensch ja seine Mitkreuzigung einging (aor. ingressivus): entmächtigen zu lassen die Zwangskontinuität[2] der Sünde, um uns nicht mehr der Sünde versklavt bleiben zu lassen. 7. Denn — nach rabbinischem Rechtssatz — »an den, der den Tod erlitt, hat ja aufgehört der Rechtsanspruch«, so auch der der Sündenmacht (auf weitere Dienstbarkeit). 8. (Der effektive Aorist zieht die Summe!:) Kamen wir wirklich zu dem Mitsterben mit Christus, so vertrauen wir im Glauben, daß wir auch in seiner Gemeinschaft werden leben dürfen. 9. (Dies Vertrauen haben wir) dank unserem Wissen um die Beständigkeit, daß Christus — auferweckt von den Toten — nicht mehr stirbt, kein Tod über ihn mehr Herr ist. 10. Denn die Tat seines Sterbens geschah zur Geltung der Sünde gegenüber (v. 2f. 4a) ein für allemal, sein Leben aber lebt er für Gott. 11. Ganz ebenso (wie Christus für Gott lebt) rechnet — im praktischen Verhalten gegenüber der Versuchung der Frage v. 1b — auch ihr euch als abgestorben für die Sünde(nmacht), hingegen lebend (nur) für Gott in Christus Jesus. 12. Also darf nicht weiter . . .«.

Nur mit etwa dieser Wiedergabe dürfte dem tatsächlich straffen Gedankengang genüge getan werden, den noch Michel vermißt und

---

[1] Unleugbar begegnen sie im gesamten NT nachgerade häufig genug. Für βαπτίζ. stellt zwar u. a. Oepke (ThW I S. 535, 538) den vorherrschend passivischen Gebrauch fest, aber richtig doch nur hinsichtlich grammatischer Form. Denn schon Luther erfaßte die Syntax des Verbums soweit richtig, um 19 der 34 passivischen Fälle als kausative Passiva wiederzugeben und hätte es in 8 der 15 anderen ebenso tun sollen. [2] σῶμα-»Corpus« wie 7 24 jedenfalls eine überindividuelle Gewalt!

durch heterogenen »eigenen Traditionszusammenhang« (Komm. S. 131 u. 137 Anm.) gestört sieht. Woher dieser eigentlich stammt, sollte man doch fragen: er ist unverkennbar das Echo von HErrenworten wie Mt 16 24. Mit deren tödlichem Ernst erst wird die bedrohende Frage v. 1 abgewehrt. Keineswegs quasi mit Luther κατεπόθη steht v. 6 — auf die Taufe ist überhaupt nicht mehr zurückgeblickt. Das συνεσταυρώθη zerstreut jeden Zweifel daran, daß das perfektum präsens v. 5 an etwa Mt 16 24 gebildet ist. Und stellt es »die Handlung, die zu dem erreichten Zustand führt, stärker ins Bewußtsein als diesen selbst«[3], so ist der Bedingungssatz der denkbar wirksamste Imperativ dank seiner heilsgeschichtlichen Bezogenheit. Die rekapitulierenden vv. 8-10 knüpfen — bar jeder Erwähnung des Taufakts — an vv. 5 f. an und nicht an vv. 2-4, die nur einleitend an die eigentliche Argumentierung heranführen wollen.

Das verbindende tertium von Untertauchung und Kreuzaufsichnehmen aber ist allein die Willigkeit. Diese des Mysten zu voluntaria mors, dies θέλησον bot sich als einmal förderndes Anschauungsbild aus der sonst nur herabziehenden heidnischen Umwelt. Weiter hingegen geht die formale Anleihe bei der Mysterienanschauung nicht. Superstition ist ja ihr καὶ γίνεται, die angebliche Wiedergeburt und Auferstehung des Mysten. Daher spricht — bei Licht besehen — Paulus nur von der auch im Heidentum einmal beispielhaften Willigkeit zur selbstverleugnenden Lebensumstellung und reiht in die profane Analogie nur die im Taufentschluß bekundete Glaubenszukehr zum Christus mortuus, die negativ das Absterben-wollen gegen die Sünde, positiv die Absicht, »in neuer Gestaltung das Leben zu führen« involviert. Grammatisch stützt hier kein Partikelchen das traditionelle Hineinlesen eines »sakramentalen Sterbens« von bleibender Wirkung, und die tatsächliche Gedankenführung erhebt sich über die beigezogene Analogie alsbald zur zweimaligen heilsgeschichtlichen Motivation.

Verbleibt nach solcher Ablösung der vermeintlichen »sakramentalen« Durchrankung etwa nur ein ethisierendes Geäst? Aber keineswegs! v. 4 besagt deutlich mit der Parallele der Auferweckung, daß die καινότης ζωῆς die Gewährung des Resurrectus ist ganz wie v. 6 das καταργηθῆναι statt des menschlichen hilflosen δουλεύειν, und v. 8 schaltet das πιστεύομεν zwischen die eben gar nicht einfach ethische Abfolge.

Die — nota bene: nicht seitens eines religionsgeschichtlichen Dilettantismus, sondern seitens sakramentalistisch befangener Theologie begangene — Überdehnung der formalen Anleihe aus der Mysterienwelt hat sich ebenso irreführend bei der Exegese von Col 2 ausgewirkt.

---

[3] Schwyzer-Debrunner, Gr. Grammatik, Bd. II, S. 286.

Vermeintlich gar »noch kühner als Rm 6«[4] findet man ausgesagt: auch das Mitauferwecktsein mit Christus werde durch die Taufe zugeeignet —? Aber letzte exegetische Arbeiten zum Kolosserbrief gebieten doch vorsichtigste Zurückhaltung gegenüber seinen kaum dechiffrierbaren Bezugnahmen auf häretische Formeln, die vielleicht gar sarkastisch »unter scheinbar zustimmendem Gebrauch desto schärfer abgewiesen werden«[5]. Hat eine kaum mißverständliche Thematik im Rm 6 nicht einmal vor verhängnisvollstem Irrtum bewahrt, so steht hingegen im Kolosserbrief die Aussage über die Taufe in der tiefen Verschattung des problematischen Abschnitts 2 8ff. Was besagt denn diese kürzeste Einbeziehung des βάπτισμα in der so beziehungsreichen Gedankenführung? In Anknüpfung an die mysterienübliche Deutung der Untertauchriten soll die Erübrigung der für uns dunkel bleibenden häretischen Beschneidung taktisch, wenn nicht gar sarkastisch begründet werden: unter Geltung vorausgesetzter Deutung der Mysterienriten geschah ja bereits die Aneignung der doch alle Askese hoch überragenden Todes-»Beschneidung« Christi schon dadurch, »als ihr euch ja mit ihm begraben ließet in der Taufuntertauchung«. Völlig anders, nunmehr in aller Ernsthaftigkeit setzt v. 12 der parallele zweite Relativsatz aber das διὰ τῆς πίστεως ein in die heilsgeschichtliche Aussage, wie sie 3 1 (Eph 2 5f.) fern jeder Erwähnung der Taufe wieder begegnet. Frei vom traditionell aus Rm 6 irrig genommenen Auslegungsschema kann man eine bewirkende Funktion der Taufe im Kolosserbrief nicht mehr hineinlesen.

So sollte man nicht mehr bestreiten: der paulinische locus classicus und sein Seitenstück enthalten nicht die traditionelle Taufanschauung. Eine Wirkung der Untertauchung beizulegen, überläßt Paulus der Superstition der Mysterienkulte. Er selbst spielt nur auf die vorbildliche Entschlossenheit an (Römerbrief) oder sucht häretischer Ideologie mit deren eigener Voraussetzung zu begegnen (Kolosserbrief). Verwies man einst der Religionswissenschaft den Mangel an kritischem Unterscheidungsvermögen zwischen Mysterien und heilsgeschichtlich bezogenen Sakramenten, so tut der Theologie neue Besinnung not, ob sie nicht mit diesen die von Paulus formal gemeinte Anleihe bei jenen schwer irrtümlich wesenhaft verschmolzen hat. Dadurch ist das Bild eines sakramentalistischen Paulinismus entstanden, das aber auch kurzer kritischer Prüfung der übrigen Erwähnungen der Taufe, der tatsächlichen wie der nur vermeintlichen, ebensowenig standhält.

---

[4] Wogegen sich doch auch Hahn wandte, Das Mit-Sterben . . ., 1937, S. 171.

[5] Bornkamm, Das Ende des Gesetzes, S. 139ff. (Die Häresie des Col.); Lohmeyers Komm., vgl. bes. S. 131.

Denn I Cor 12 13 meint doch nur die Geistes-»Taufe«[6] und II Cor 1 21 gar keine. Anglikanische Patristiker übersehen, wie in neutestamentlicher Zeit noch das χρῖσμα von Abgefallenen unterscheidet, die doch alle getauft waren I Joh 2 19 f. Auf Stützung von den beiden λουτρόν-Stellen her der späteren Paulinen ist es ja auch angewiesen, daß Gott selbst der Täufer sei wie daß der Taufe die Versieglung mit dem Geist folge. Letzteres ist ja hauptsächlich durch die geltende Fehlexegese von Tit 3 5 zum Axiom erhoben[7], erstere völlig abwegige Unterlegung — von der Ausflucht im 16. Jh. eingegeben? — sucht sich auf Eph 5 26 mitzustützen. Aber archäologisch, nicht bloß lexikalisch evident fügt sich die Metapher geradezu völlig in das Gleichnis der Eheeingehung und verträgt nicht die Abschweifung auf individuelles Taufen. Wie überhaupt soll die Ersetzung des längst festen Terminus βάπτισμα begreiflich sein? Gerade auf heidenchristlichem Boden eignete ihm, in Römer- und Kolosserbrief erwiesen, seine Anschaulichkeit, während im selben Grad der Gedanke des λούειν[8] zurücktrat. Kurz: λουτρόν-Stellen reden nicht von der Taufe. Deren Erwähnung beschränkt sich neben I Cor 10 2, der Warnung vor sakramentaler securitas, auf Gal 3 27 und noch Eph 4 5. Dort aber kann nicht sakramental bewirkt gemeint sein, was Rm 13 14 im aoristischen Imperativ erscheint, weswegen man auch auf neuerdings dem ἐνδύεσθαι (ἀποτίθεσθαι) überall unterlegte Taufbeziehungen verzichten sollte. Eph 4 5 aber dokumentiert in der Stellung hinter πίστις wie Mc 16 16 nur ein Taufverständnis, wie es oben aus Rm 6 deutlich geworden ist: Tatbekenntnis der entschlossenen Glaubenszukehr.

Leichter begreift sich hierbei — als Ausfluß der väterlichen potestas, die den Willen deklariert — der überraschend frühe Übergang zur allgemeinen Kindertaufe, während deren in der frühen Kirche vermeinte Dringlichkeit samt Kinderkommunion verschuldet ist von der spätantiken Treibhausbegünstigung für das Mißverständnis der formalen paulinischen Anleihe aus der Mysterienanschauung.

(Abgeschlossen 13. März 1958)

---

[6] Wie kann man auch die Metapher Mt 3 11 und Act 1 5 so arg mißverstehen!

[7] Aus der Apostelgeschichte nur durch das vermeintlich konsekutive καί 2 38 zu belegen, während sonst erst die Handauflegung vorausgeht (8 15ff. μόνον δὲ βεβαπτισμ. 9 17 19 6) oder gar die Umkehrung der Aufeinanderfolge unleugbar (10 44 11 16 wie 9 17ff.) und auch 19 2f. vorausgesetzt ist, denn εἰς τί οὖν dürfte als »woraufhin denn da?« zu verstehen sein.

[8] I Ptr 3 21 abgewiesen. Nur Act 22 16 in — τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ — Anknüpfung an rituelle Reinigungsvorstellung, vgl. Joh 3 25 ζήτησις μετὰ Ἰουδαίου περὶ καθαρισμοῦ, woraus nicht ebenso unvorsichtig wie aus der an hellenistische Mysterien Konsequenzen gezogen werden dürfen. I Cor 6 11 spricht metaphorisch von Erhebung aus aufgezähltem grobem Schmutz, so groß auch die Neigung sein mag, im medialen ἀπελούσασθε auch wieder einen Taufterminus zu finden.

»Gute Hoffnung« bei Paulus

Von Propst **Povl Otzen**
(Jersie, Lille-Skensved, Dänemark)

In seinem schönen, posthumen Buch »Lux Perpetua« (Paris 1949) hat Franz Cumont versucht, es wahrscheinlich zu machen, daß die Wendung ἐλπὶς ἀγαθή ein technischer, eschatologischer Ausdruck der eleusinischen Mysterien sei und ihren Platz in deren Ritual habe.

Obgleich eine große Zahl von Mysten im Laufe der Jahrhunderte Zeugen des esoterischen Dramas, das sich im Telesterium zu Eleusis abspielte, gewesen sind, hat das Gebot der Geheimhaltung der Mysterien so gut gewirkt, daß wir nur ziemlich ungenau über deren Inhalt unterrichtet sind. Leider haben die Ausgrabungen in Eleusis unser Wissen darum nicht wesentlich erweitert.

Nun hat Cumont in dem genannten Buch (S. 240, 242, 401—405) nicht wenige Beispiele dafür gesammelt, daß der Ausdruck ἐλπὶς ἀγαθή bei Schriftstellern vorkommt, von denen wir wissen, daß sie in die Mysterien Eingeweihte waren oder doch einige Kenntnis von ihnen hatten. Bei Plato findet sich die genannte Wendung in Phaidon 67 B; weniger bekannt und interessanter sind einige Belege, die Cumont bei Julian Apostata gefunden hat, der sich heimlich in Eleusis einweihen ließ, während er in Athen studierte. Mehrere Stellen in seinen Schriften, besonders die Schlußworte in Orat. V und ebenfalls im letzten Satz in Caesares ist ἐλπὶς ἀγαθή ganz deutlich emphatisch mit Hinblick auf das Leben nach dem Tode gebraucht. Auf Grund einer Parallele, über die im folgenden gesprochen wird, zitiere ich einen Passus aus einem Briefe Julians an Theodoros, Hohepriester in Asien (Hertlein Nr. 63, Bidez-Cumont 89a, Wright (Loeb) 20) σὺ δὲ εἰ καλῶς . . . αὐτὸ (das Hohepriestertum) μεταχειρίσαιο, ἴσθι πολλὴν μὲν εὐφροσύνην ἐνταῦθα παρέξων, ἐλπίδα δὲ ἀγαθὴν μείζονα τὴν εἰς τὸ μέλλον. Die folgenden Worte zeigen, daß er mit dem letzten Ausdruck an das Leben nach dem Tode denkt.

Ein Grabstein aus augusteischer Zeit beweist, daß die Formel auch ins Judentum eingedrungen ist. In Annales du Service des Antiquités de l'Égypte, Tome XXII, 1922 (vgl. Preisigke-Bilabel, Sammelbuch griech. Urkunden III, 1926, Nr. 6650) hat C. C. Edgar griechische Inschriften von einer Reihe jüdischer Grabsteine mitgeteilt, von denen (S. 13) einer für eine dreißigjährige Frau mit Namen Rachel errichtet wurde. Die Inschrift läßt sie selbst aussprechen: . . . ἐλέους ἐλπίδα ἀγαθὴν ἐγὼ προσδέχομαι.

*

Diesen von Cumont angeführten Belegen kann ich zwei hinzufügen, die mir von Interesse zu sein scheinen. Cumont nimmt an,

daß ein Zusammenhang zwischen dem Ausdruck ἐλπὶς ἀγαθή und dem Demeter-Persephone Kult besteht (»cette expression paraît empruntée au rituel même d'Éleusis«p. 240), aber leider enthält keines von seinen ἐλπὶς-ἀγαθή-Zitaten expressis verbis etwas über diesen Kult. Gewiß sprechen Isocrates paneg. 28 und Cicero De leg. II, 14, 36 von den Eleusinien, aber bei diesen zwei Verfassern ist nicht von einer ἐλπις ἀγαθή die Rede. (ἡδίους τὰς ἐλπίδας ἔχουσιν und *cum spe meliore moriendi.)*

Dagegen zeigt eine, in diesem Zusammenhang m. W. nicht beachtete griechische Inschrift eine Verbindung zwischen ἐλπὶς ἀγαθή und dem Persephone-Kult. Sie findet sich in Inscriptiones Graecae Vol. V, 2, ed. Hiller v. Gaertringen (1913) Nr. 265, pag. 53 und stammt aus der Stadt Mantineia etwa 50 km südwestlich von Korinth und ist in den Jahren 64—61 v. Chr. verfaßt. Es handelt sich um eine Stele, die eine lange Inschrift trägt, verfaßt von der Priesterschaft an dem Kore(Persephone)-Heiligtum der Stadt, Koragion genannt, das im übrigen in dem Berichte des Pausanias (VIII, IX, 1) über Mantineia erwähnt wird.

In der Umgebung des gleichen Heiligtums hatten die beiden Göttinnen jede ihren besonderen Kult. Demeter wurde von einem Priesterinnen-Kollegium bedient, Kore von einer männlichen Priesterschaft, den sog. Koragoren. Die hier besprochene Inschrift ist ein Lobpreis der Koragoren über eine Frau Nikippa, eine Wohltäterin des Tempels für Kore. Sie hat den Priestern geholfen, die Göttin zu schmücken, hat ihr einen Peplos geschenkt und hat freigebig die Kosten des Festes getragen, das zur Erinnerung an Persephones Rückkehr aus dem Totenreich gefeiert wurde, ja sie hat (wohl in Verbindung mit einer Prozession) das Bild der Göttin bei sich empfangen. Deshalb werden die Mitglieder der Koregemeinschaft aufgefordert, Nikippa wegen ihrer Freigebigkeit und Frommheit zu ehren, ἵνα τούτων συντελουμένων φαίνηται ἁ σύνοδος εὐχάριστος οὖσα ἔχουσά τε καὶ περὶ τῶν μελλόντων ἀγαθὰς ἐλπίδας. (Vgl. den genannten Brief Julians an Theodoros, wo ἐλπὶς ἀγαθή mit den Worten εἰς τὸ μέλλον verbunden ist.)

Ein zweiter, gleichfalls m. W. unbeachteter Beleg ist II Thess 2 16: Αὐτὸς δὲ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ ὁ θεὸς ὁ πατὴρ ἡμῶν, ὁ ἀγαπήσας ἡμᾶς καὶ δοὺς παράκλησιν αἰωνίαν καὶ ἐλπίδα ἀγαθὴν ἐν χάριτι, παρακαλέσαι ὑμῶν τὰς καρδίας . . . Ein feinsinniger Exeget, Ernst v. Dobschütz, hat in seinem Kommentar »Die Thessalonicher-Briefe« 1909, S. 304, einige in diesem Zusammenhang wertvolle Bemerkungen gemacht: er findet, daß der Verfasser sich hier »in eignen, mehr liturgisch formelhaften und volltönenden als konkreten paulinischen Worten« ausdrückt. Interessant ist, daß v. Dobschütz, ohne etwas von der Möglichkeit zu wissen, daß ἐλπίδα ἀγαθήν von der

Eleusisliturgie stammen könne, hier das Gefühl gehabt hat, daß diese Wörter etwas Fremdes, Formelhaftes und Liturgisches an sich haben. Das Verhältnis zwischen den beiden Ausdrücken hat man (Lünemann und Schmiedel) so zu bestimmen versucht, daß man sie auf Gegenwart (παρακλ. αἰωνίαν) und Zukunft (ἐλπίδα ἀγαθήν) verteilt. Passender wäre es wohl, mit einigen griechischen Kommentatoren, ἐλπίδα ἀγαθήν als Epexegese zu παρακλ. αἰων. aufzufassen. Die letztere Wendung war für die Leser ein ungewöhnlicher und nicht ganz eindeutiger Ausdruck; aber die Hinzufügung der allgemein benutzten Wörter ἐλπίδα ἀγαθήν hat es klar gemacht, daß auch παρακλ. αἰωνίαν eschatologisch zu verstehen war.

In der Zeit vor der Abfassung des II Thessalonicherbriefes hatte Paulus ja die Gegenden bereist, wo die eleusinischen Mysterien wohlbekannt waren. Sowohl in Thessalonich als auch in Korinth, von Athen ganz zu schweigen, finden wir Spuren der Demeterverehrung[1]. Ein Ausdruck, der letzten Endes dorther stammt, konnte deshalb besonders in diesen Gegenden leicht in den Sprachgebrauch eingehen und von vielen gebraucht werden, die kein bestimmtes Wissen von seiner Herkunft hatten. So können wir uns erklären, daß Paulus ihn gebraucht. Daß er von der Herkunft des Ausdrucks gewußt hat, ist kaum wahrscheinlich, wohl aber, daß er ihn im allgemeinen Sprachgebrauch als einen Ausdruck für die Erwartung der Seligkeit nach dem Tode vorfand. In damaliger Zeit ist diese Wendung unter frommen Griechen wahrscheinlich nicht selten gewesen.

(Abgeschlossen im Dezember 1956)

Über die forensische Deutungsmöglichkeit des paulinischen ἐν Χριστῷ

Von Pastor **Hans-Ludolf Parisius**
(Hannover, Calenberger Straße 34)

Die umfassende Untersuchung von A. Deißmann (Die neutestamentliche Formel »in Christo Jesu«, 1892) ist offenbar der letzte Versuch gewesen, die paulinische Wortverbindung »in Christo« (einschließlich ihrer Varianten) als eine ausgesprochene »Formel« mit festgeprägtem, stets gleichem Inhalt zu erweisen. Dieser Versuch Deißmanns, der auf alle 165 vorkommenden Stellen einzeln eingeht, ist seitdem nicht wieder mit gleicher Konsequenz erneuert worden.

---

[1] L. R. Farnell, The Cults of the Greek States III, 1907, p. 368ff.

Demgegenüber hat sich zunehmend die Auffassung durchgesetzt, daß die verschiedenen ἐν Χριστῷ-Stellen für sich betrachtet werden müssen, wobei sich dann mehrere Gruppen von Stellen ergeben mit jeweils gleicher bzw. verwandter Bedeutung. Die wohl bekanntesten und geläufigsten Beispiele solcher Zusammenstellungen von derartigen Gruppen finden sich bei A. Oepke (ThWB II s. v. ἐν, S. 537f.) und bei Fr. Büchsel (»In Christo« bei Paulus, ZNW 42, 1949, S. 141ff.). So bietet Oepke eine Aufteilung in fünf Kategorien, gegliedert nach dem jeweiligen Sachzusammenhang, während Büchsel auf Grund grammatischer Erwägungen zu vier Gruppen kommt (a. a. O. S. 156: Instrumental — kausal — modal — im übertragenen Sinne lokal). Es soll nun im Folgenden der Nachweis versucht werden, daß eine Anzahl von ἐν Χριστῷ-Stellen durch forensische Auslegung eine sinnvolle Deutung erfährt, womit die Notwendigkeit einer weiteren Gruppe bei der Aufgliederung dieser Stellen ausgedrückt würde[1].

Ἐν ist die bei weitem am häufigsten im NT gebrauchte Präposition (nach Büchsel a. a. O. S. 142, 2698mal). Schon deshalb ist die Annahme naheliegend, daß ihr Sinn nicht allerorten gleich ist. Bei einer Zusammenstellung der verschiedenen Anwendungsweisen des ἐν notiert nun Blaß-Debrunner (Grammatik des ntl. Griechisch[9], 1954, § 219 (A) 1), daß in delphischen Inschriften seit 200 v. Chr. ἐν in forensischem Sinne gebraucht wird (»κριθέντω(ν) ἐν ‚sie sollen abgeurteilt werden durch' (eigentlich ‚vor dem Forum von')«). Eine ganz nah verwandte Ausdrucksweise findet sich ja in I Cor 6 2, wie der Zusammenhang (vgl. v. 1) deutlich macht. — Profangriechische Belege für forensisches ἐν werden weiterhin geboten bei W. Bauer, Wörterbuch z. NT[5], s. v. ἐν, I, 3, Sp. 513. Auch Deißmann hatte schon festgestellt, daß in der griechischen Profanliteratur das ἐν mit persönlichem singularischen Dativ forensisch gebraucht wird von Aeschylus bis Aelius Aristides, d. h. also vom 5. vorchristlichen bis zum 2. nachchristlichen Jahrhundert. Eines der von Deißmann zusammengestellten Beispiele ist die Stelle Polybius (gest. 122 v. Chr.) 17, 6, 1: ἐν μὲν ἴσῳ κριτῇ »vor dem gleichen Richter«. Freilich mußte es für Deißmann fernliegen, eine forensische Deutung des ἐν Χριστῷ in Betracht zu ziehen, weil er meinte, einen einheitlichen Sinn der ‚Formel' ἐν Χριστῷ voraussetzen zu müssen; und freilich ist die forensische Deutung nicht überall möglich. Da aber die Einheitlichkeit des Formelsinnes sich aus vielerlei Gründen doch nicht festhalten läßt, legt es sich nahe, neben den anderen Deutungsmöglichkeiten auch die forensische zu erwägen; das hieße also, nachzuprüfen, ob ἐν Χριστῷ nicht vielleicht

[1] Die Anregung zu dieser Untersuchung erhielt der Verfasser in einer neutestamentlichen Vorlesung von Prof. D. Dr. Jeremias in Göttingen im Wintersemester 1949/50.

an verschiedenen Stellen übersetzt werden muß: Vor Christus, bzw. vor dem Angesichte Christi, vor dem Richtstuhl Christi.

Eine derartige Deutung scheint zunächst bei den Stellen denkbar, an denen Adjektive wie »wohlgefällig« u. ä. in Verbindung mit »in Christo« bzw. »im Herrn« stehen. Derartige Wendungen scheinen der Ausdrucksweise Act 8 21 verwandt: οὐκ ἔστιν εὐθεῖα ἔναντι τοῦ θεοῦ (vgl. auch Hbr 13 21: τὸ εὐάρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ). Darum wird man auch dem ἐν den Sinn des ἔναντι beimessen dürfen an den Stellen Col 3 18: ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ »wie es vor dem Herrn angenehm ist«. Col 3 20: τοῦτο γὰρ εὐάρεστόν ἐστιν ἐν κυρίῳ »denn das ist wohlgefällig vor dem Herrn« und wohl auch II Tim 3 12: οἱ θέλοντες ζῆν εὐσεβῶς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ »die gewillt sind, ihr Leben zu führen fromm vor dem Angesichte Jesu Christi«.

Weiterhin läßt sich forensischer Sinn dort vermuten, wo im gleichen Satz Fachausdrücke der Gerichtsterminologie angewendet werden. Dies ist der Fall bei Rm 9 1: Ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, . . . συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου . . . »ich spreche die Wahrheit vor dem Angesichte Christi, und mein Gewissen steht als Zeuge mit mir dafür ein«. Col 1 28: ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ ließe sich paraphrasieren: »Damit durch uns(ere Verkündigung) alle Menschen als vollendete vor Christus kommen« (vgl. W. Bauer, Wörterbuch z. NT[4] s. v. παρίστημι).

Auch dort, wo religiöse Gerichtsvorstellungen zugrundeliegen, bietet sich forensische Deutung an. Hier wären zu nennen: I Cor 9 2: ἡ γὰρ σφραγίς μου τῆς ἀποστολῆς ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ »Ihr seid es, die als das Siegel meines Apostolates mich vor dem Herrn ausweisen«. Entsprechend dann wohl auch I Cor 9 1: οὐ τὸ ἔργον μου ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ; »Ihr geltet doch als mein Werk vor dem Angesichte des Herrn!«. I Cor 15 58: ὅτι ὁ κόπος ὑμῶν οὐκ ἔστιν κενὸς ἐν κυρίῳ »daß vor dem Angesichte des Herrn eure Mühsal nicht umsonst ist«. Auch diese Stelle wird man vielleicht in Analogie zur vorherigen hier einreihen dürfen.

Schließlich wird man die forensische Deutung dort vorschlagen können, wo andere Deutungen keinen Sinn von befriedigender Klarheit ergeben und demgegenüber die forensische Deutung einleuchtendere Resultate bietet. Dabei ist zu denken an I Cor 11 11: οὔτε γυνὴ χωρὶς ἀνδρὸς οὔτε ἀνὴρ χωρὶς γυναικὸς ἐν κυρίῳ »Weder steht die Frau ohne den Mann noch steht der Mann ohne die Frau vor Gott«. Vgl. dazu Lietzmann-Kümmel (Handbuch z. NT[4], z. St.): »Kein Geschlecht ist vor Gott das ‚eigentlich' den ‚Menschen' repräsentierende, sondern nur beide zusammen ergeben die Menschheit«.

Gal 5 6: ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία »vor dem Angesichte Christi Jesu gilt weder Beschnittenheit noch Unbeschnittenheit etwas« (ähnlich auch v. l. zu 6 15).

Von den 165 (bzw. bei Einschluß von Phil 4 13: 166) Stellen, an denen in den paulinischen Schriften die Wortverbindung ἐν Χριστῷ (einschließlich der Nebenformen) vorkommt, würden also nach vorstehender Zusammenstellung zehn Stellen für eine forensische Deutung in Frage kommen. Eine derartige Auslegung kann sich allgemein auf drei Gründe stützen: 1. Bei den sehr verschiedenen Anwendungsweisen des ἐν Χριστῷ läßt sich kein prägnanter Sinn herausarbeiten, der an allen Stellen vorausgesetzt werden kann. Zwangsläufig muß es deshalb mehrere Deutungen geben. 2. Forensisch gebrauchtes ἐν ist in der zeitgenössischen Profanliteratur wie auch im NT bezeugt. 3. Die Vorstellung vom richtenden Christus ist Paulus durchaus nicht fremd (vgl. II Cor 5 10: βῆμα Χριστοῦ).

(Abgeschlossen am 10. August 1957)

John 1 9 and a Rabbinic Tradition

By Rev. **T. Francis Glasson**, M. A., D. D.

(76, Chestnut Road, London S. E. 27)

Rudolf Meyer in his *Hellenistisches in der rabbinischen Anthropologie* (1937)[1] has called attention to a Jewish tradition which asserts that in the pre-natal period men are instructed in the Torah. I wish to make the suggestion that this may have some light to throw upon the interpretation of John 1 9. It is generally recognised that in the Prologue there is a contrast between the Logos and the Torah; and in several items of this section the writer is attributing to the Logos what the Jews attributed to the Torah (which they often described as light; cf. Test. Levi 14 4, "the light of the law which was given to lighten every man").

The words of John 1 9 could be translated, "the light which lighteth every man *as he cometh into the world*" (English Revised Version margin); this assumes that the words are more than a simple equivalent of כל באי עולם. Westcott, while connecting the phrase "coming into the world" with "light" (as many commentators do) and not with "every man," gives as a grammatically possible rendering: "every man at the moment of his birth;" but the Revised Version margin is nearer to the Greek, and it could include the period before birth.

A few passages dealing with pre-natal instruction in the Torah may be mentioned. Tanchuma B. תזריע § 2[2]:

---

[1] Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament IV. 22.

[2] Meyer 87.

As long as the child is not yet out of the mother's body the Holy One, praised be He, commands him, Of this you shall eat, and that you shall not eat, and this is unclean. And when he has taken upon himself all the commands of the law he is born.

In some passages this instruction is connected with a burning light. The clearest instance is Niddah 30b:

(R. Simlai is speaking of the unborn child . . .)

A light burns above its head and it looks and sees from one end of the world to the other, as it is said, When his lamp shined above my head, and by His light I walked through darkness (Job 29 3). And do not be astonished at this, for a person sleeping here (Babylon) might see a dream in Spain. And there is no time in which a man enjoys greater happiness than in those days, for it is said, O that I were as in the months of old, as in the days when God watched over me (Job 29 2). Now which are 'the days' that make up 'months' and do not make up years? The months of pregnancy of course. It is also taught all the Torah from beginning to end, for it is said, And he taught me, and said unto me, Let thine heart retain my words; keep my commandments and live (Proverbs 4 4) and it is also said, When the converse of God was upon my tent (Job 29 4)[3].

Though the light is not here identified with the Torah, the two are brought into close relation. The association reminds us of the numerous passages where the Torah is described as light. Further, both the light and the instruction in Torah are linked with Job 29 2 ff.

Another passage of similar import is Tanchuma פקודי § 3 where again Job 29 3 is quoted (given in Meyer 88ff.). One or two references in the Midrash Rabbah evidently belong to the same tradition:

Lev r 14 2: R. Levi said one more thing: It is natural that, if a man is confined to prison with no one giving him attention, and someone comes and kindles a light for him there, the former should feel gratitude towards the latter. So too is it with the Holy One, blessed be He. When the embryo is in its mother's womb, He causes a light to shine for it there [wherewith it can see from one end of the world to the other,][4] as Job said, . . . In the earliest months . . . when His light shined above my head (Job 29 2f.). Is this not a matter for praise?[5]

Cf. Lev r 31 1: "Thou givest light to all who come into the world . . .;" and 31 6 and 8.

In connection with the passage first quoted, Meyer draws attention to IV Esdras 7 21, which may indicate that the tradition in question was known in the first century:

Mandans enim mandavit Deus venientibus, quando venerunt, quid facientes viverent, et quid observantes non punirentur.

---

[3] As rendered in the Soncino translation of the Talmud (ed. I. Epstein).

[4] 'Supplied from parallels in Yalkut etc., and considered by Radal as an allusion to "from afar" in the verse treated' (i. e. Job 36 3).

[5] As translated in the Soncino edition of Midrash Rabbah (H. Freedman and M. Simon).

Denn Gott hat den Lebenden, sobald sie zum Leben kamen, feierlich erklärt, was sie tun sollten . . . (Kautzsch).

For God did surely command them that came (into the world), when they came . . . (G. H. Box).

The idea of pre-natal instruction was held to involve a measure of moral response. This in turn explains the possibility of pre-natal sin, and this conception (found in such passages as Gen r 63, 6 and jer Yoma 8, 4), as has often been pointed out, may lie behind John 9 2; cf. Meyer 83 Anm. 3: Von hier aus erklärt sich Joh 9 2 . . .

I am adding the further suggestion that John 1 9 may also be explained by this circle of ideas; *not the Torah but the Son of God illuminates every man as he comes into the world.* In support of this we may note that (a) it suits the contrast between Logos and Torah which is a feature of the Prologue, (b) light is prominent in the Rabbinic tradition and in John 1 9, (c) if John 9 2 reflects the tradition, it may well be implied in this other Johannine passage.

(Completed 9. Oct. 1957)

Zeitschriften-Bibliographie

Hier werden die der Redaktion zugänglichen in- und ausländischen Zeitschriften exzerpiert. Außerdem sind die separat zugegangenen Aufsätze aus sonst nicht erfaßten Zeitschriften notiert. Die Liste schließt an die letzte, ZNW 49 (1958), 138—144 veröffentlichte Zeitschriften-Bibliographie an. Erscheint eine Ziffer in Klammern, so weist die entsprechende Zeitschrift in den durchgesehenen Nummern keinen einschlägigen Inhalt auf. Mit Sternchen * versehene Titel entnehmen wir in Auswahl der Zeitschrift New Testament Abstracts, Weston Mass., USA. Für die in unserer Liste nicht aufgeführten Zeitschriften verwenden wir Abkürzungen, nach Möglichkeit in Anlehnung an Biblica und New Testament Abstracts (siehe die dritte Umschlagseite des vorliegenden Doppelheftes der ZNW).

1 = Analecta Bollandiana, Bruxelles (76, 1958, 1/2).
2 = Archiv für Liturgiewissenschaft, Regensburg (nach 5, 1957, 1 liegt keine neue Nummer vor).
3 = Biblica, Roma (39, 1958, 2 u. 3).
4 = Biblische Zeitschrift, Paderborn (1, 1957, 1 [als Nachtrag]; 2, 1958, 2).
(5) = Bulletin of the American Schools of Oriental Research, Jerusalem-Baghdad (Februar und April 1958 = Nr. 149 u. 150).
6 = Byzantinische Zeitschrift, München (51, 1958, 1).
7 = The Catholic Biblical Quarterly, Washington (20, 1958, 2 u. 3).
8 = Evangelische Theologie, München (18, 1958, 4—9).
9 = The Harvard Theological Quarterly, Cambridge, USA (50, 1957, 4; 51, 1958, 1 u. 2).
10 = The Irish Theological Quarterly, Maynooth (25, 1958, 2 u. 3; mit Nachtrag aus 25, 1958, 1).
11 = Journal of Biblical Literature, Philadelphia (77, 1958, 1 u. 2).
12 = The Journal of Ecclesiastical History, London (9, 1958, 1).
13 = The Journal of Theological Studies, Oxford (9, 1958, 1).

14 = New Testaments Studies, Cambridge (4, 1958, 3).
15 = Novum Testamentum, Leiden (nach 2, 1957, 1 u. 2 [s. o. S. 138ff.] liegt der Redaktion keine neue Nummer vor).
16 = Recherches de Science Religieuse, Paris (46, 1958, 2 u. 3).
17 = Revue Bénédictine, Abbaye de Maredsous (68, 1958, 1/2).
18 = Revue Biblique, Paris (65, 1958, 2 u. 3).
19 = Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, Paris (38, 1958, 1 u. 2).
(20) = Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne (3. Serie, 8. Jg., 1958, 1 u. 2).
21 = Ricerche di Storia Religiosa, Roma (nach 1, 2—4, 1957 [s. o. S. 138 ff.] liegt keine neue Nummer vor).
(22) = Römische Quartalschrift (52, 1957, 3/4).
23 = Studia Theologica, Lund (11, 1957, 2).
24 = Theologische Literaturzeitung, Berlin (83, 1958, 5 bis 7, mit Nachtrag aus 82, 1957, 4).
25 = Theologische Rundschau, Tübingen (nach 1956/7, 2 u. 3 liegt keine neue Nummer vor).
26 = Theologische Zeitschrift, Basel (14, 1958, 2—4).
27 = Vigiliae Christianae, Amsterdam (12, 1958, 1 u. 2).
28 = Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft, Berlin (70, 1958, 1/2).
29 = Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart (69, 1958, 1/2).
30 = Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft, Berlin (49, 1958, 1/2).
31 = Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Köln (10, 1958, 2 u. 3).
32 = Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen (54, 1957, 3; 55, 1958, 1).

I. Außerbiblische Religionsgeschichte und neutestamentliche Zeitgeschichte

A. Forschungsberichte **3** 39 (1958) 2: First Franciscan Biblical Congress in Italy. **3** 39 (1958) 3: Volumina Qumrân 11 Q. **18** 65 (1958) 3: Chronique Archéologique (suite).

B. Allgemeines

C. Spätjudentum (Palästina, Diaspora, Talmud), Semiten. **3** 39 (1958) 2: J. Carmignac, Remarques sur le texte des Hymnes de Qumrân. **3** 39 (1958) 3: M. Dahood, Qoheleth and Recent Discoveries. R. E. Murphy, Yeṣer in the Qumran Literature. **4** 1 (1957) 1: F. Mussner, Einige Parallelen aus den Qumrân-Texten zur Areopagrede. **9** 51 (1958) 1: H. J. Cadbury, A Qumran Parallel to Paul. **9** 51 (1958) 2: V. Tcherikover, The ideology of the Letter of Aristeas. J. Bloch, Some Christological Interpolations in the Ezra-Apocalypse. **11** 77 (1958) 2: J. Strugnell, Flavius Josephus and the Essenes: Antiquities XVIII, 18—22. **18** 65 (1958) 2: A. Jaubert, Le pays de Damas. **24** 82 (1957) 4: P. Winter, Das aramäische Genesis-Apokryphon. **26** 14 (1958) 2: M. Philonenko, Le Maître de Justice et la Sagesse de Salomon. **28** 70 (1958) 1/2: R. Meyer, Bemerkungen zu den hebräischen Aussprachetraditionen von Chirbet Qumrân. **30** 49 (1958) 1/2: E. Bammel, Höhlenmenschen. C.-H. Hunzinger, Ein weiterer Beleg zu Lc 2 14 ἄνθρωποι εὐδοκίας. **31** 10 (1958) 2: F. M. Heichelheim, The Ides of March and Judaism. **31** 10 (1958) 3: E. L. Dietrich, Ist die jüdische »Gerechtigkeit« ein kaufmännischer Begriff? **32** 55 (1958) 1: O. Kaiser, Die Begründung der Sittlichkeit im Buche Jesus Sirach. **JQR** 48 (1958) 3: *S. Zeitlin, The Idololatry of the Dead Sea Scrolls. **SvExÅb** 22/23 (1957/8): Kr. Stendahl, Prayer and Forgiveness. B. Noack, Qumran and the Book of Jubilees. T. Arvedson, De s. k. Tacksägelsepsalmerna från Qumran. H. L Jungmann, En Sifre-Text till Matt. 11, 18f. par. E. Starfelt, Landaus teori om gesera schawa som ursprunglig sakanologi. **WoDie** N. F. 5 (1957): A. Adam, Die Entstehung des Bischofsamtes. **WZ Halle-Wittenberg** VI (1957) 5: G. Delling, Wunder-Allegorie-Mythus bei Philon von Alexandreia.

D. Griechen und Römer. **9** 50 (1957) 4: G. Downey, Themistius and the Defense of Hellenism in the Fourth Century. **9** 51 (1958) 1: M. P. Nilsson, Krater. **27** 12 (1958) 2: H. I. Marrou, L'Évangile de Vérité et la diffusion du comput digital dans l'antiquité. **RhM** 100 (1957) 4: W. Schmid, Contritio und 'ultima linea rerum' in neuen epikureischen Texten.

E. Sonstige. *F. Politische Geschichte. Geographie. Chronologie.*

II. Die Bibel als Ganzes

7 20 (1958) 2: R. H. Krumholtz, Instrumentality and the »Sensus Plenior«. **7** 20 (1958) 3: Ch. H. Giblin, »As it is written . . .« — a basic problem in noematics and its relevance to biblical theology. **11** 77 (1958) 1: Problems in Biblical Hermeneutics. J. Muilenburg, Preface to Hermeneutics. J. C. Rylaarsdam, The problem of faith and history in biblical interpretation. K. Stendahl, Implications of form-criticism and tradition-criticism for biblical interpretation.

III. Das Alte Testament im Urchristentum und in der alten Kirche

A. Allgemeines.

B. Griechische Übersetzungen. **28** 70 (1958) 1/2: G. Bertram, 'Ικανός in den griechischen Übersetzungen des ATs als Wiedergabe von 'schaddaj'.

C. Lateinische Übersetzungen. D. Sonstige Übersetzungen.

IV. Das Neue Testament: Allgemeines, Sprache, Überlieferung

A. Forschungsberichte. Auslegungsgeschichte. Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft. **1** 76 (1958) 1/2: Bulletin des publications hagiographiques. **3** 39 (1958) 2: First Franciscan Biblical Congress in Italy. **4** 1 (1957) 1: R. Schnackenburg, Gesamttreffen der SNTS in Utrecht. **9** 50 (1957) 4: J. A. Mazzeo, Dante and the Pauline Modes of Vision. **14** 4 (1958) 3: H. G. Wood, The present position of New Testament Theology, Retrospect and Prospect. **16** 46 (1958) 2: X. Léon-Dufour, Exégèse du Nouveau Testament: Formgeschichte et Redaktionsgeschichte des Évangiles synoptiques. J. Duplacy, Où en est la Critique textuelle du Nouveau Testament? (II.) **16** 46 (1958) 3: J. Duplacy, Où en est la Critique textuelle du Nouveau Testament? (III.)

B. Sprache, Lexikographie und Grammatik. **11** 77 (1958) 2: Diminutives in the Greek New Testament. **30** 49 (1958) 1/2: P. Kahle, Das palästinische Pentateuchtargum und das zur Zeit Jesu gesprochene Aramäisch. W. Nauck, Das οὖν-paräneticum.

C. Textkritik, Handschriften, Textgeschichte, Übersetzungen; Kanon; Quellen: **4** 1 (1957) 1: J. Molitor, Mt 15 5 in einer altgeorgischen Fassung. **4** 2 (1958) 2: H. Zimmermann, Papyrus Bodmer II und seine Bedeutung für die Textgeschichte des Johannes-Evangeliums. **7** 20 (1958) 3: J. J. Collins, Papyrus Bodmer II. S. Bartina, Another New Testament Papyrus (P^{67}). **9** 50 (1957) 4: H. Chadwick, The shorter text of Luke XXII, 15—20. M. J. Suggs, Eusebius and the Gospel Text. J. Knox, A Note on the Format of the Pauline Corpus. **9** 51 (1958) 1: W. H. P. Hatch and C. B. Welles, A hitherto unpublished fragment of the Epistle to the Ephesians. **9** 51 (1958) 2: R. W. Funk, Papyrus Bodmer II (P^{66}) and John 8, 25. **13** 9 (1958) 1: J. N. Birdsall, The missing leaves of Codex 213 of the New Testament. **14** 4 (1958) 3: Fr. B. Lindars, Matthew, Levi, Lebbaeus and the value of the Western Text. **16** 46 (1958) 2. 3: J. Duplacy, Où en est la Critique textuelle du Nouveau Testament? (II. III.) **Bib Trans** 8 (1957) 4: *J. R. Michaels, Some Notable Readings of Papyrus Bodmer II. **GöN** 5 (1955): H. Duensing, Nachlese christlich-palästinisch-aramäischer Fragmente. **TheolStud** 18 (1957) 4: J. Crehan, Peter according to the D-Text of Acts.

V. Neutestamentliche Einleitung, Exegese und Theologie[1]

A. Methodologie. Grundsätzliches. Gesamtdarstellungen. Hilfsmittel. **3** 39 (1958) 2: A. Bea, L'enciclica »Pascendi« e gli studi biblici. **4** 1 (1957) 1: H. Schlier, Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments. A. Vögtle, Die Existenztheologie R. Bultmanns in katholischer Sicht. **4** 2(1958) 2: R. Schnackenburg, Der Weg der katholischen Exegese. **8** 18 (1958) 6: E. Fuchs, Die der Theologie durch die historisch-kritische Methode auferlegte Besinnung. **8** 18 (1958) 9: F. Mildenberger, Keryg-

[1] Weiteres zur Lehre des Urchristentums siehe unter VI.

matische Historie? **16** 46 (1958) 3: R. Marlé, Théologie protestante: Bultmann prédicateur et philosophe d'après ses derniers écrits. **26** 14 (1958) 4: E. Buess, Produktive Bultmann-Kritik (zu H. Ott, Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns). **ConcTheolMon** 29 (1958) 3: *F. W. Danker, Aids to Bible Study. — Concordances. **CyF 13** (1957) 4: D. Ubilla S. J., Actitud existencial y Nuevo Testamento. **Fragen der Theologie heute,**, Zürich 1957: *R. Schnackenburg, Neues Testament. **NedTTs** 12 (1957/8): *G. J. Sirks, Auctor-compositor. **SvExÅb** 22/23 (1957/8): G. Lindeskog, Das Problem des Glaubens in der Exegese Martin Bubers.

B. Die einzelnen Bücher.

1. Die Evangelien insgesamt. **3** 39 (1958) 3: A. Feuillet, Les perspectives propres à chaque évangéliste dans les récits de la transfiguration. **13** 9 (1958) 1: D. E. Nineham, Eye-witness testimony and the gospel tradition (I). **TheolStud** 18 (1957) 3: *H. Musurillo, History and Symbol, A Study of Form in Early Christian Literature.

2. Die Synoptiker. **3** 39 (1958) 2: J. Magne, Répétitions des mots et exégèse dans quelques psaumes et le Pater (Mt 6 9-13). **4** 2 (1958) 2: M. Rehm, Eli, Eli, lamma sebacthani. **8** 18 (1958) 4: E. Lohse, Die Gottesherrschaft in den Gleichnissen Jesu. **9** 50 (1957) 4: H. Chadwick, The shorter text of Luke XXII, 15-20. **9** 51 (1958) 2: E. Bammel, Is Luke 16 16-18 of Baptist's provenience? **11** 77 (1958) 1: A. E. Haefner, The bridge between Mark and Acts. **13** 9 (1958) 1: G. D. Kilpatrick, Mark XIII, 9—10. **14** 4 (1958) 3: S I. Buse, St. John and the Marcan Passion Narrative. **16** 46 (1958) 2: A. Pelletier, La Tradition synoptique du 'Voile déchiré' à a lumière des réalités archéologiques. P. Grelot, La Légende d'Hénoch dans les Apocryphes et dans la Bible: Origine et signification (Suite et fin). **23** 11 (1957) 2: T. A. Burkill, Concerning Mc 5 7 and 5 18-20. **26** 14 (1958) 3: S. Schulz, Die Anklage in Rm 1 18-32. **30** 49 (1958) 1/2: A. Kuby, Zur Konzeption des Markus-Evangeliums. P. Winter, Lukanische Miszellen. M. Weise, Mt 5 21f. — ein Zeugnis sakraler Rechtsprechung in der Urgemeinde. C.-H. Hunzinger, Ein weiterer Beleg zu Lc 2 14 ἄνθρωποι εὐδοκίας. E. Zolli † Nazarenus vocabitur (Mt 2 23). **32** 54 (1957) 3: H. Conzelmann, Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition. **CollMech** 27 (1957) 6: *J. Mouson, Explicatur parabola de operariis in vineam missis (Mt 20 1-16). **ExpTimes** 69 (1957) 3: *S. H. Hooke, Jesus and the Centurion (Mt 8 5-10). **ExpTimes** 69 (1958) 4: A. M. Hunter, The Interpretation of the Parables. **Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos** (1958): M. van der Valk, Observations on Mark 16 9-20 in relation to St. Mark's Gospel. **HUCA** 28 (1957): *J. B. Curtis, An Investigation of the Mount of Olives in the Judaeo-Christian Tradition. **NedTTs** 12 (1957/8): *G. J. Sirks, Auctor-compositor. **SvExÅb** 22/23 (1957/8): SV. Aalen, Lysets begrep i de synoptiske evangelier. N. A. Dahl: Markusevangeliets sikte. E. Lövestam, Till förståelsen av Luk 7 35. H. Riesenfeld, De fientliga andarna (Mc 9 14-29). Kr. Stendahl, Prayer and Forgiveness. **VD**: 35 (1957) 4: M. Brunec, De Legatione Johannis Baptistae (Mt 11 2-24). **WZ Jena** 6 (1956/7) 5/6: K. Heussi, Ist die sogennante römische Petrustradition bereits im Lukasevangelium und schon kurz nach dem Jahre 70 bezeugt?

3. Johannesevangelium, Briefe und Apokalypse. **3** 39 (1958) 3: S. A. S. Joanne a Cruce, Die Vollkommenheitslehre des ersten Johannesbriefes (I). **4** 1 (1957) 1: R. Schnackenburg, Logos-Hymnus und johanneischer Prolog. J. Schmid, Joh 1 13. **4** 2 (1958) 2: H. Schurmann, Joh 6 51 c — ein Schlüssel zur johanneischen Brotrede. G. Ziener, Johannesevangelium und urchristliche Passafeier. **8** 18 (1958) 8: W. Wilkens, Das Abendmahlszeugnis im vierten Evangelium. **9** 51 (1958) 2: R. W. Funk, Papyrus Bodmer II (P^{66}) and John 8 25. **13** 9 (1958) 1: J. A. Emerton, The hundred and fifty-three fishes in John XXI. **14** 4 (1958) 3: A. Feuillet, Essai d'interprétation du Chapitre XI de l'Apocalypse. T. F. Glasson: A trace of Xenophon in John 1 33. S. I. Buse, St. John and the Marcan Passion Narrative. **16** 46 (1958) 3: F. Roustang, Les moments de l'Acte de Foi et ses conditions de possibilité; Essai d'interprétation du dialogue avec la Samaritaine. **18** 65 (1958) 3: C. Spicq, Notes d'exégèse johannique: La charité est amour manifeste. **30** 49 (1958) 1/2: R. Schnackenburg, Die »situationsgelösten« Redestücke in Joh 3. **BJRylL** 40 (1957) 1: *K. L. Carroll, The Fourth Gospel and the Exclusion of Christians from the Synagogues. **SvExÅb**

22/23 (1957/8): O. LINTON, Johannesevangeliet och eskatologien. O. MOE, Logos begrepet i Johannesevangeliets sammenheng.

4. Die Apostelgeschichte. **4** 1 (1957) 1: F. MUSSNER, Einige Parallelen aus den Qumrân-Texten zur Areopagrede. **11** 77 (1958) 1: A. E. HAEFNER, The bridge between Mark and Acts. **14** 4 (1958) 3: A. STROBEL, Passa-Symbolik und Passa-Wunder in Act 12 3ff. **30** 49 (1958) 1/2: A. STROBEL, Lukas der Antiochener (Bemerkungen zu Act 11 28 D). F. SCHEIDWEILER †, Zu Act 5 4. **SvExÅb** 22/23 (1957/8): A. T. NIKOLAINEN, Till frågan om Apostlagärningarnas komposition. H. SAHLIN, Till förståelsen av två ställen i Apostlagärningarna (Act 3 20 8 23). **TheolStud** 18 (1957) 4: J. CREHAN, Peter according to the D-Text of Acts.

5. Paulusbriefe (einschließlich Hebräerbrief). **3** 39 (1958) 2: J. KÜRZINGER, Τύπος διδαχῆς und der Sinn von Rm 6 17f. **4** 2 (1958) 2: J. KÜRZINGER, Συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (Rm 8 29). **7** 20 (1958) 3: J. J. O'ROURKE, Hypotheses regarding I Corinthians 7 36-38. **9** 51 (1958) 1: H. J. CADBURY, A Qumran Parallel to Paul (I Cor 11). **14** 4 (1958) 3: J. COUTTS, The relationship of Ephesians and Colossians. **16** 46 (1958) 3: D. M. F. LACAN, Les Trois qui demeurent (I Cor 13 13). **30** 49 (1958) 1/2: S. SCHULZ, Die Decke des Moses, Untersuchungen zu einer vorpaulinischen Überlieferung in II Cor 3 7-18. **32** 54 (1957) 3: W. SCHMITHALS, Die Irrlehrer des Philipperbriefes. **SvExÅb** 22/23 (1957/8): R. GYLLENBERG, Die Komposition des Hebräerbriefs. R. QWARNSTRÖM, Paulinsk skriftanvändning — ett par observationer. E. SJÖBERG, Herrens bud I Cor 14 37.

6. Katholische Briefe.

VI. Das Urchristentum

A. Geschichte, Lehre und Kultus des Urchristentums. **3** 39 (1958) 3: J. B. BAUER, Drei Tage. **4** 1 (1957) 1: M. MEINERTZ, Schisma und Hairesis im NT. **4** 2 (1958) 2: G. ZIENER, Johannesevangelium und urchristliche Passafeier. **7** 20 (1958) 2: TH. BARROSSE, Christianity, Mystery of Love, an essay in biblical theology. D. M. STANLEY, »Carmenque Christo quasi Deo dicere . . .« (urchristliche Hymnen). **8** 18 (1958) 4: K. M. HOFMANN, Diakonie und Liturgie. **13** 9 (1958) 1: H. B. MATTINGLY, The origin of the name »Christiani«. **18** 65 (1958) 3: J. P. AUDET, Esquisse historique du genre littéraire de la »Bénédiction« juive et de l'Eucharistie chrétienne. **26** 14 (1958) 4: TH. F. TORRANCE, Aspects of Baptism in the New Testament. **30** 49 (1958) 1/2: G. SCHILLE, Zur urchristlichen Tauflehre. **32** 54 (1957) 3: H. CONZELMANN, Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition. H. BRAUN, Der Sinn der neutestamentlichen Christologie. **BibRes** 1 (1956): *R. H. FULLER, The Virgin Birth: Historical Fact or Kerygmatic Truth? **WoDie** N. F. 5 (1957): A. ADAM, Die Entstehung des Bischofsamtes. **WZ Jena**: K. HEUSSI, Ist die sogenannte römische Petrustradition bereits im Lukasevangelium und schon kurz nach dem Jahre 70 bezeugt?

B. Jesus. Die Urgemeinde. **7** 20 (1958) 2: P. W. SKEHAN, The date of theLast Supper (Auseinandersetzung mit A. Jaubert). **10** 25 (1958) 1: J. A. O'FLYNN, The date of the last supper. **11** 77 (1958) 2: J. A. WALTHER, The Chronology of Passion Week. **27** 12 (1958) 1: T. A. BURKILL, The Trial of Jesus. **BibRes** 2 (1957): *P. E. DAVIES, Did Jesus Die as a Martyr Prophet? **Klerusblatt** 37 (1957) 24: *J. BLINZLER, Das Jahr der Geburt Christi. **N** 3 (1956) 3: T. A. BURKILL, The Last Supper. **Scripture** 9 (1957) 8: L. JOHNSTON, The date of the last supper.

C. Paulus. **8** 18 (1958) 6: E. RIETSCHEL, Der Sinn des Abendmahls nach Paulus. **9** 50 (1957) 4: J. A. MAZZEO, Dante and the Pauline Modes of Vision. **SvExÅb** 22/23 (1957/8): Bo REICKE, Natürliche Theologie nach Paulus.

D. Johannes.

E. Gnosis, Judenchristentum. **24** 83 (1958) 7: H.-M. SCHENKE, Die fehlenden Seiten des sog. Evangeliums der Wahrheit. **27** 12 (1958) 2: H. I. MARROU, L'Évangile de Vérité et la diffusion du comput digital dans l'antiquité.

F. Apokryphen. **24** 83 (1958) 7: J. LEIPOLDT, Ein neues Evangelium? Das koptische Thomasevangelium übersetzt und besprochen.

VII. Geschichte und Lehre der alten Kirche

A. Forschungsberichte. **1** 76 (1958) 2: F. HALKIN, Études patristiques et Byzantines. Bulletin des publications hagiographiques. **3** 39 (1958) 2: Recensiones. **8** 18 (1958) 7: J. KONRAD, Friedrich Loofs' Beitrag zur Christologie. **11** 77 (1958) 1: SH. E. JOHNSON, Early Christianity in Asia Minor. **24** 83 (1958) 5: H. KRAFT, Der mittlere Platonismus und das Christentum (zu C. Andresen, Logos und Nomos). **Gnom** 27 (1955): R. HORN-C. ANDRESEN, George M. A. Hanfmann, The Season Sarcophagus in Dumbarton Oaks (Rezension). **Gnom** 30 (1958): R. BULTMANN, Wilfred L. Knox, The sources of the Synoptic Gospels (Rezension).

B. Quellen, Inschriften, Ausgaben, Übersetzungen, Hilfsmittel. **17** 68 (1958) 1/2: P. VERBRAKEN, Les sermones CCXV et LVI de Saint Augustin, De symbolo et De oratione dominica.

C. Geographie, Chronologie, Paläographie, Numismatik.

D. Archäologie und Kunstgeschichte. **FF** 32 (1958) 7: K. GOLDAMMER, Ein germanisches Kultheiligtum oder eine spätantik-frühchristliche Kultstätte in Schaffhausen?

E. Geschichte, Literatur und Lehre.

1. Allgemeines.

a) Übersichten, Längsschnitte und einzelne Fragen zur Geschichte und Lehre der alten Kirche. **4** 2 (1958) 2: G. ZIENER, Johannesevangelium und urchristliche Passafeier. **13** 9 (1958) 1: H. B. MATTINGLY, The origin of the name »Christiani«. R. A. MARKUS, Trinitarian Theology and the Economy. **27** 12 (1958) 1: G. J. M. BARTELINK, Μισόκαλος, Epithète du Diable.

b) Übersichten, Längsschnitte und einzelne Fragen zur Literatur der alten Kirche. **6** 51 (1958) 1: F. SCHEIDWEILER†, Die Verdoppelung der Synode von Tyros im Jahre 335. **27** 12 (1958) 1: D. GERSHENSON and G. QUISPEL, »Meristae«. **27** 12 (1958) 2: R. WEBER, Note sur »Itinerarium Egeriae« XXVIII, 4. **30** 49 (1958) 1/2: F. SCHEIDWEILER†, Zur Kirchengeschichte des Eusebius von Kaisareia. **TheolStud** 18 (1957) 3: *H. MUSURILLO, History and Symbol, a Study of Form in Early Christian Literature.

2. Die einzelnen Perioden (Personen und Erscheinungen).

a) Die Apostolischen Väter. **16** 46 (1958) 3: F. BARBERET, La formule ζῆν τῷ θεῷ dans le Pasteur d'Hermas. **SvExÅb** 22/23 (1957/8): J. MUNCK, Presbytere og Herrens disciple hos Papias.

b) Die Apologeten. **19** 38 (1958) 1: J.-M. HORNUS, Étude sur la pensée politique de Tertullien.

c) Altchristliche Gnosis, Frühkatholizismus. **27** 12 (1958) 1: A. J. VISSER, Der Lehrbrief der Valentinianer. **CyF** 13 (1957) 4: E. E. FABBRI, El cuerpo de Cristo, instrumento de salud según San Ireneo (II). **St Mont Reg** I (1958); J. MÉNARD, La littérature gnostique copte de Chénoboskion.

d) Die Alexandriner (mit Zeitgenossen). e) Montanismus. Monarchianer.

f) Konstantin und seine Zeit. Der trinitarische Streit. Donatismus. **8** 18 (1958) 6: K. SCHOLDER, Kirche, Staat und Gesellschaft. **13** 9 (1958) 1: T. E. POLLARD, The Origins of Arianism.

g) Der christologische Streit.

h) Die Kirchenväter des vierten und fünften Jahrhunderts. **6** 51 (1958) 1: J. DUMORTIER, La question d'authenticité des Lettres à Théodore. **16** 46 (1958) 2: G. DE PLAINVAL, Points de vue récents sur la Théologie de Pélage. **16** 46 (1958) 3: H. RONDET, Notes d'exégèse augustinienne, Psalterium et Cithara **17** 68 (1958) 1/2: P. ANTIN, Jerôme, ep. 22, 6, 3 et la Bible. R. GANTOY, Prima Sedes Roma Petri, Essai d'interprétation d'une formule de Prosper d'Aquitaine. **27** 12 (1958) 2: A. F. J. KLIJN, The word kᵉjān in Aphraates. A. SIZOO, Ad August. Conf. VIII, XII, 29. **29** 69 (1958) 1/2: A. ADAM, Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustin.

i) Justinian. Das 6. Jahrhundert.

F. Stellung in Staat und Gesellschaft, Organisation, Disziplin.

G. Mission und Ausbreitung. **11** 77 (1958) 1: Sh. E. Johnson, Early Christianity in Asia Minor.

H. Kultus (Liturgie), Sakramente. **6** 51 (1958) 1: R. A. Fletcher, Three early Byzantine hymns and their place in the liturgy of the Church of Constantinople. **12** 9 (1958) 1: W. E. Pitt, The Anamneses and Institution Narrative in the Liturgy of Apostolic Constitutions Book VIII. **27** 12 (1958) 1: J. H. Crehan, Canon Dominicus Papae Gelasi. **27** 12 (1958) 2: Chr. Mohrmann, Missa. **29** 69 (1958) 1/2: A. Strobel, Die »Bösen Buben« der syrischen Ostervigil.

I. Askese und Mönchtum.

K. Märtyrer und Heilige.

OSCAR CULLMANN

Die Christologie des Neuen Testaments

2., durchges. Auflage

1958. VIII, 352 S. Brosch. DM 21,–, Lw. DM 25,–

Die 2. Auflage der Christologie des in Basel und Paris lehrenden Verfassers, die bereits nach wenigen Monaten der 1. Auflage folgen kann, weist keine wesentlichen Änderungen auf. Es wurden lediglich einige Korrekturen und bibliographische Ergänzungen vorgenommen.

„Auf das Ganze gesehen, darf man wohl sagen: Sowohl für den Studenten wie auch für den Forscher ist das Buch von Cullmann eine echte, notwendige und weitführende Ergänzung zur theologischen Arbeit, wie sie etwa in der neutestamentlichen Theologie von Rudolf Bultmann ihren Niederschlag gefunden hat. Dies geschieht einmal dadurch, daß im Blick auf die historische Forschung die Gestalt Jesu mit großem Gewicht in der Beurteilung der neutestamentlichen Theologie eingesetzt wird, wodurch die Entwicklung auch der Urgemeinde wieder neu gesehen wird. Dies geschieht aber vor allem auch dadurch, daß für das theologische Grundverständnis des Neuen Testaments ganz entscheidend alttestamentliches Gedankengut zur Geltung gebracht wird, so etwa in der Deutung des Logos von Joh. I vom alttestamentlichen Offenbarungsbegriff her (264 ff.) oder bei der Interpretation der Titel Gottesknecht, Gottessohn, Heiland u. a. Daß Cullmann in vollem Bewußtsein um die Tragweite solcher Entscheidungen ständig im Gespräch mit Bultmann bleibt, erhöht die Bedeutung seines Buches ganz wesentlich."

Christian Maurer in Kirchenblatt f. d. reformierte Schweiz 1958, Nr. 9

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

RUDOLF BULTMANN

Glauben und Verstehen

Gesammelte Aufsätze

Band 1 *3., unveränderte Auflage*

1958. VI, 336 S. Brosch. DM 14,—, Lw. DM 17,—

Genau 25 Jahre nach dem ersten Erscheinen des Buches kann eine 3., unveränderte Auflage des 1. Bandes angekündigt werden. Der Band enthält Themen, die nicht nur seinerzeit für die sogenannte dialektische Theologie im Zentrum standen, sondern auch für die heutige Position Rudolf Bultmanns von grundlegender Bedeutung sind.

Der Band enthält folgende Aufsätze:

Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung (1924) — Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? (1925) — Karl Barth, „Die Auferstehung der Toten" (1926) — Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum? (1926) — Zur Frage der Christologie (1927) — Die Bedeutung der „dialektischen Theologie" für die neutestamentliche Wissenschaft (1928) — Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums (1928) — Kirche und Lehre im Neuen Testament (1929) — Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus (1929) — Zur Frage des Wunders (unveröffentlicht) — Das christliche Gebot der Nächstenliebe (1930) — Die Christologie des Neuen Testaments (unveröffentlicht) — Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben (unveröffentlicht).

Band 2 *2., unveränderte Auflage*

1958. VIII, 293 S. Brosch. DM 13,20, Lw. DM 16,20

Die Aufsätze des 2., 1952 erstmals erschienenen Bandes entstammen einer Zeit, in der sich die Auseinandersetzung mit Barth bereits vollzogen hatte und in der Bultmann sein Anliegen der existentialen Interpretation unter dem Begriff der „Entmythologisierung" (1941) zur Diskussion gestellt hatte.

Der Band enthält folgende Aufsätze:

Krisis des Glaubens (1931) — Polis und Hades in der Antigone des Sophokles (1936) — Christus des Gesetzes Ende (1940) — Das Verständnis von Welt und Mensch im Griechentum und im Neuen Testament (1940) — Zur Frage der natürlichen Offenbarung (1941) — Adam, wo bist du? (1945) — Anknüpfung und Widerspruch (1946) — Humanismus und Christentum (1948) — Gnade und Freiheit (1948) — Weissagung und Erfüllung (1950) — Das Christentum als orientalische und abendländische Religion (1949) — Das Problem der Hermeneutik (1950) — Die Bedeutung der alttestamentlich-jüdischen Tradition für das christliche Abendland (1950) — Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates (1951) — Formen menschlicher Gemeinschaft (unveröffentlicht) — Die Bedeutung des Gedankens der Freiheit für die abendländische Kultur (unveröffentlicht).

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

JOACHIM JEREMIAS

Die Gleichnisse Jesu

5., unveränderte Aufl. (12.—16. Tsd.) 1958. 208 Seiten, brosch. 7,80, Leinen 9,80 DM

„Wenn ein wissenschaftliches Werk in kurzer Zeit dreimal erscheint, spricht diese Tatsache allein für seine Bedeutung." *Scholastik*

„... Jeremias geht vor wie ein Ausgräber, der durch die überlagernden Schichten durchstoßen will auf die allein wichtige Urschicht ... diese geradlinige Zielstrebigkeit gibt dem Buch sein Format und seinen forschungsgeschichtlichen Rang." *K.G. Kuhn in „Theol. Literaturzeitung"*

Abendmahlsworte Jesu

3., neubearbeitete Aufl. 1958. Etwa 200 Seiten, Leinen etwa 11,80 DM

„... Was es heißt, wissenschaftliche Forschung treiben bis hinein in die feinsten Verästelungen unter sorgsamer und scharfsinniger Beachtung der Tatbestände, das kann man hier wie an einem Musterbeispiel studieren. Die souveräne Beherrschung des Sachgebietes verbindet sich mit der den Dingen bis auf den Grund nachgehenden Leidenschaft des Forschers, und die Kunst der Darstellung tut das Ihre ..." *Ed. Ellwein in „Evang. luth. Kirchenzeitung"*

Die Wiederentdeckung von Bethesda

Forschungen zur Religion und Literatur des AT und NT. Neue Folge 41. 1949. 28 Seiten mit 5 Bildtafeln, kart. 3,50 DM

„Es handelt sich um eine der wenigen Jerusalemer Stätten, die lokal noch sicher zu fixieren sind, und man darf dem Verfasser dankbar sein dafür, daß er in seiner Schrift in zusammengefaßter aber doch erschöpfender Weise den literarischen und archäologischen Tatbestand zu ‚Schafteich' und ‚Bethesda' dargeboten hat." *Martin Noth in „Theol. Literaturzeitung"*

Golgotha

1926. 96 Seiten, gebunden 6,50 DM

„... Jeremias kommt nach eingehender Untersuchung und unter Heranziehung einer erstaunlichen Fülle von Material zu dem Schluß, daß die Geschichte der Überlieferung über Golgatha und das Heilige Grab zeigt, daß ihre Stätte mit Recht in der heutigen Grabeskirche gesucht wird. Im zweiten Teil bietet Jeremias eine Untersuchung zur Symbolsprache des Neuen Testaments. Es wird klar, wieviel Licht solche Untersuchungen über die urchristliche Gedankenwelt verbreiten können." *Theol. Literaturbericht*

In Kürze erscheinen:

Jerusalem zur Zeit Jesu

Kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte

Etwa 438 Seiten, Leinen 24,— DM

Die Geschichte der Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten

128 Seiten und eine Tafel, Leinen 13,50 DM

Heiligengräber in Jesu Umwelt

(Mt 23, 29, Lk 11, 47)

Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu

156 Seiten und 4 Tafeln, brosch. 15,80 DM, Leinen 19,80 DM

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN UND ZÜRICH

Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens

von Professor D. Hermann Diem, Tübingen

(Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 215)

1957. 20 Seiten. DM 1,90

Subskriptionspreis für Bezieher der Reihe DM 1,70

Der Tübinger Systematiker befaßt sich in dieser Antrittsvorlesung nach alter Tübinger Tradition mit dem Gegensatz zwischen historisch-kritischer Bibelforschung und Dogmatik an dessen wichtigstem und zugleich schwierigstem Punkt. Er geht aus von der reformatorischen Position der Vergegenwärtigung des irdischen Jesus im Christus praedicatus, die durch die orthodoxe Schriftlehre in unzulässiger Weise zu sichern versucht und daraufhin von der historischen Kritik in Frage gestellt wurde. Diese Kritik selbst mit ihrer Frage nach dem „historischen Jesus" wird in dem Wandel ihrer Fragestellungen und Ergebnisse bis zur gegenwärtigen Diskussion hin aufgezeigt, die auftretenden Erkenntnisprobleme werden sachlich geordnet, die historische und die theologische Wahrheitsfrage präzisiert und die theologische Relevanz der traditionsgeschichtlichen Arbeit an der biblischen Verkündigungsgeschichte begründet. Wird so das historische Erkenntnisproblem zu Ende gedacht, dann verbieten sich von selbst alle falschen Kompromisse zwischen historisch-kritischer und dogmatischer Arbeit, aber auch alle unechten Spannungen, und es kommt zu einem positiven Zusammenwirken beider, wobei sich zeigt, daß die reformatorische Position allen Angriffen der historischen Kritik standhalten kann.

J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Sigla der in der Zeitschriften-Bibliographie zusätzlich aufgeführten Zeitschriften: **BibRes** = Biblical Research, Chicago. **BibTrans** = Bible Translator, London. **BJRylL** = Bulletin of the John Rylands Library, Manchester. **CollMech** = Collectanea Mechliniensia, Malines. **ConcTheolMon** = Concordia Theological Monthly, St. Louis. **CyF** = Ciencia y Fe, San Miguel. **ExpTimes** = Expository Times, Edinburgh. **FF** = Forschungen und Fortschritte, Berlin. **Gnom** = Gnomon, München. **GöN** = Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philologisch-historische Klasse. **HUCA** = Hebrew Union College Annual, Cincinnati. **JQR** = Jewish Quarterly Review, Philadelphia. **Klerusblatt** = Klerusblatt, Eichstätt. **N** = Numen. **NedTTs** = Nederlands Theologisch Tijdschrift, Wageningen. **RhM** = Rheinisches Museum, Frankfurt am Main. **Scripture** = Scripture, Edinburgh. **StMontReg** = Studia Montis Regii, Montréal. **SvExÅb** = Svensk Exegetisk Årsbok, Lund. **TheolStud** = Theological Studies, Baltimore. **VD** = Verbum Domini, Rom. **WoDie** = Wort und Dienst, Bethel. **WZ Halle-Wittenberg** = Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Halle, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe. **WZ Jena** = Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe.

Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts

herausgegeben von Dr. jur. EMIL SEHLING, weiland Professor in Erlangen
fortgeführt vom Institut für evang. Kirchenrecht der Evang. Kirche in Deutschland zu Göttingen

Sechster Band
Niedersachsen. Erste Hälfte: Die welfischen Lande

2. Halbband

Die Fürstentümer Calenberg-Göttingen und Grubenhagen mit den Städten Göttingen, Northeim, Hannover, Hameln und Einbeck Die Grafschaften Hoya und Diepholz
Anhang: Das Freie Reichsstift Loccum

1957. XI, Seite 699-1212. Lw. DM 40,—

„Die Herausgeber, Rudolf Smend und Ernst Wolf, haben die Aufgabe, Sehlings Arbeit fortzusetzen, vorzüglich gelöst; der vorliegende Band VI/1 erfüllt alle Erwartungen, die an ihn gestellt werden können. Sein Erscheinen ist um so begrüßenswerter, als heute die originalen Drucke kaum noch zugänglich sind. Es ist darum zu hoffen, daß durch die weitere Herausgabe reformatorischer Kirchenordnungen die Arbeit an den Quellen neuen Auftrieb erhält. Man kann mit großer Erwartung dem Erscheinen der angekündigten Bände entgegensehen."

H. H. Weißgerber in Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 1956, Nr. 12

★

Früher erschien: **1. Halbband**
Die Fürstentümer Wolfenbüttel und Lüneburg mit den Städten Braunschweig und Lüneburg

1955. XVI, 697 Seiten. Lw. DM 50,—

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Inhaltsverzeichnis

Seite

JEREMIAS, JOACHIM, Chiasmus in den Paulusbriefen 145
STROBEL, AUGUST, Die Passa-Erwartung als urchristliches Problem in Lc 17 20f. 157
MICHEL, OTTO; BAUERNFEIND, OTTO; BETZ, OTTO, Der Tempel der goldenen Kuh (Bemerkungen zur Polemik im Spätjudentum) 197
KATZ, PETER, The Quotations from Deuteronomy in Hebrews 213
KATZ, PETER, Retractatio (zu ZNW 47, 1956, 206) 223
WILCKENS, ULRICH, Kerygma und Evangelium bei Lukas (zu Act 10 34-43) 223
BLINZLER, JOSEF, Qumran-Kalender und Passionschronologie 238
DUENSING, HUGO, Ein Moses-Apokryphon 251
SCHEIDWEILER, FELIX, Paradoxie in der neutestamentlichen Christologie? 258
BERTRAM, GEORG, Ἀποκαραδοκία 264
WICKERT, ULRICH, Eine Fehlübersetzung I Clem 19 2 270
GLOMBITZA, OTTO, Die Titel διδάσκαλος und ἐπιστάτης für Jesus bei Lukas 275
KLAAR, ERICH, Zum paulinischen Taufverständnis 278
OTZEN, POVL, »Gute Hoffnung« bei Paulus 283
PARISIUS, HANS-LUDOLF, Über die forensische Deutungsmöglichkeit des paulinischen ἐν Χριστῷ 285
GLASSON, T. FRANCIS, John 1 9 and a Rabbinic Tradition 288
Zeitschriften-Bibliographie 290

Studien der Luther-Akademie

Herausgegeben im Auftrage des Vorstandes von Carl Stange, Göttingen

Neue Folge

Heft 1: **Eckhart-Studien:** Karl Heussi, Meister Eckhart — Konrad Weiss, Meister Eckharts Stellung innerhalb der theologischen Entwicklung des Spätmittelalters. Groß-Oktav. 47 Seiten. 1953. DM 3,50

Heft 2: Carl Stange, **Luther und das Evangelium.** 1. Wie Luther zum Reformator wurde. 2. Die Taufe Jesu. Groß-Oktav. 45 Seiten. 1953. DM 3,20

Heft 3: Carl Stange, **Bernhard von Clairvaux.** Groß-Oktav. 55 Seiten. 1954. DM 3,50

Heft 4: Erich Fülling, **Geschichte als Offenbarung.** Studien zur Frage Historismus und Glaube von Herder bis Troeltsch. Groß-Oktav. 88 Seiten. 1956. DM 7,80

Heft 5: Carl Stange, **Die Anfänge der Theologie Luthers.** Groß-Oktav. 61 Seiten. 1957. DM 6,80

Heft 6: **Vom Historismus und des christlichen Gottesglaubens Eigenart:** Geschichtlichkeit und Christentum in der Theologie der Gegenwart. Ein Bericht von Erich Fülling. — Die Eigenart des biblischen Gottesglaubens von Carl Stange. Groß-Oktav. 29 Seiten. 1958. DM 4,80

Bestellen Sie bitte bei Ihrem Buchhändler.

VERLAG ALFRED TÖPELMANN / BERLIN W 35

Beachten Sie bitte die Prospektbeilagen dieses Heftes:

DOGMATIK, KIRCHEN- UND DOGMENGESCHICHTE *(Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen)*
KAWERAU, AMERIKA UND DIE ORIENTALISCHEN KIRCHEN *(Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin)*